

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR
GUY HAMELIN

L'ORIGINE DE LA DOCTRINE DE LA VERTU
COMME *HABITUS*
CHEZ PIERRE ABÉLARD

NOVEMBRE 1996

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

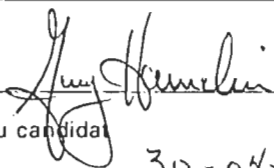
L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Résumé:*

La présente étude porte sur la théorie de la vertu de l'un des fondateurs de la scolastique médiévale, Pierre Abélard (1079-1142). Il s'agit plus précisément de remonter aux sources de cette doctrine et de suivre son évolution jusqu'à Abélard lui-même. Nous voulons ainsi démontrer quelles sont les principales influences que subit notre auteur à ce sujet. À titre d'hypothèse initiale, nous avons maintenu que la doctrine de la vertu que développe maître Pierre dans son œuvre est dominée par la pensée du Stagirite. Il nous faut alors voir dans quelle mesure s'exerce cette emprise et tenter de retracer, le cas échéant, les autres sources d'inspiration. Dans un premier temps, nous remontons aux principaux initiateurs grecs de cette théorie. Platon identifie déjà l'existence d'un état à la fois acquis et latent qu'il nomme «*ktêsis*» et qui conserve, par exemple, l'essentiel d'un savoir ou d'une attitude morale. Mais il faut attendre son élève, Aristote, pour voir apparaître une théorie élaborée de la vertu comme *hexis*. Le Stagirite doit être considéré comme le véritable architecte de cette doctrine dont nous analysons les points forts. Nous examinons, dans un second temps, les positions respectives des principaux propagateurs de la théorie aristotélicienne de la vertu jusqu'à Abélard. Nous avons restreint notre analyse à neuf auteurs principaux que nous classons en deux grandes catégories. Il y a d'abord ceux dont nous sommes assurés qu'Abélard avait directement accès à leurs œuvres, comme Cicéron, Augustin et Boèce. Ces

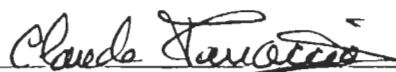
derniers ont transmis à Abélard l'essentiel de cette théorie. Le second groupe de penseurs retenus est plus hétérogène et comprend tous ceux dont nous doutions que leurs écrits soient directement accessibles à Abélard, tels que Marc-Aurèle, Martin de Braga et Alcuin de York. Nous les avons pourtant intégrés à notre étude avant tout parce que chacun d'eux a développé un aspect de sa conception de la vertu qui s'apparente de près à celle d'Abélard. La troisième étape de notre enquête porte sur la doctrine de la vertu que présente Abélard lui-même. Nous passons en revue la plupart de ses traités théoriques que nous examinons, dans l'ensemble, par ordre chronologique. Cette approche nous fournit un tableau relativement complet de sa conception de la vertu et nous permet de suivre à cet égard une éventuelle évolution de sa pensée. Nous soulignons également les nombreux points de convergence avec les différentes théories examinées jusque-là. Nous en arrivons finalement à la conclusion que la doctrine de la vertu développée par Abélard est pour l'essentiel de nature aristotélicienne. Il existe néanmoins certaines traces à la fois stoïciennes et chrétiennes, notamment en ce qui concerne sa conception du vice et d'autres réalités connexes, comme la volonté, le libre arbitre, le consentement et la faute morale.



Signature du candidat

Date:

30-04-96



Signature du directeur de recherche

Date:

30/4/96

Signature du co-auteur (s'il y a lieu)

Date:

Signature du co-directeur (s'il y a lieu)

Date:

REMERCIEMENTS

Je tiens d'emblée à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de thèse, M. Claude Panaccio. Je puis dire assurément que sans son appui autant moral que matériel, la présente étude n'aurait très certainement pas été la même. Son enthousiasme envers la philosophie médiévale notamment, sa rigueur intellectuelle reconnue par tous, son goût de l'excellence qu'il tente de transmettre à chacun et son comportement de gentleman qui facilite l'échange des idées ont été une source constante d'inspiration. J'aimerais aussi le remercier de m'avoir donné l'occasion de participer à ses travaux de recherches durant ces dernières années; cette expérience fut tout à fait inestimable. Je lui suis enfin reconnaissant d'avoir mis sur pied une petite équipe de recherches en philosophie médiévale. Les diverses rencontres de l'équipe ont donné lieu à de fructueuses discussions tout à fait stimulantes. Je salue au passage M. Claude Gagnon qui a enrichi, par sa présence, les activités de notre groupe.

J'aimerais également témoigner toute ma reconnaissance à M. Julien Naud. Il fait partie de ces rares individus qui non seulement connaissent la philosophie classique, mais également mettent en pratique l'esprit humaniste qui s'en dégage dans leur vie de tous les jours. Il a toujours su prêter l'oreille et m'appuyer dans les moments plus difficiles que peut comporter la réalisation d'une thèse. Son aide fut notamment précieuse lors des traductions françaises de certaines citations latines particulièrement contournées. Je tiens également

à exprimer ma reconnaissance à ma compagne de tous les instants, Mme Hélène Desnoyers, dont la présence à mes côtés fut indispensable. Je lui sais gré aussi de sa patience à l'égard de la vie parfois singulière d'un «thésard». Enfin, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC) pour son aide financière de 1988 à 1992, ainsi que le Syndicat des professeurs de l'Université du Québec à Trois-Rivières pour la bourse accordée en 1993.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
ABRÉVIATIONS.....	vii
INTRODUCTION.....	1
1. LA NAISSANCE DE L'IDÉE DE VERTU COMME <i>HEXIS</i>	17
1. 1. Diverses acceptions du terme " <i>hexis</i> " et ses équivalents latins et français.....	19
1. 2. L' <i>hexis</i> chez Platon.....	24
1. 3. La vertu comme <i>hexis</i> chez Aristote.....	33
1. 3. 1. L' <i>hexis</i> et la <i>diathesis</i>	36
1. 3. 2. La place du bonheur.....	44
1. 3. 3. L' <i>hexis</i> comme intermédiaire.....	46
1. 3. 4. L' <i>hexis</i> et le <i>pathos</i>	50
1. 3. 5. L' <i>hexis</i> et l'acquis.....	53
1. 3. 6. L'acquisition de la vertu comme <i>hexis</i> : résultat d'une altération (<i>alloiôsis</i>).....	64
1. 3. 7. L'acquisition de la vertu dans l' <i>Éthique à Nico-</i> <i>maque</i> II, 1, et la question de la vertu naturelle... ..	70

2. LA TRANSMISSION DE LA NOTION DE VERTU COMME <i>HEXIS</i> (<i>HABITUS</i>)	84
2. 1. La vertu et l' <i>hexis</i> chez les stoïciens anciens	92
2. 2. La notion de vertu à l'époque de la Rome antique	100
2. 2. 1. La vertu comme <i>habitus</i> chez Cicéron (~106-~43).	102
2. 2. 2. La vertu selon Sénèque (~4-65).	118
2. 2. 3. La conception de la vertu de Marc-Aurèle (121-180).	132
2. 3. La vertu chez Plotin (v.205-270) et chez l'un de ses propagateurs dans l'Occident latin, Macrobie (IV ^e -V ^e siècle)	147
2. 4. La vertu chez Augustin (354-430).	162
2. 5. La vertu comme <i>habitus</i> chez Boèce (v.480-v.524).	205
2. 6. La vertu chez Martin de Braga (Bracara) (?—†579).	222
2. 7. La vertu comme <i>habitus</i> chez Alcuin de York (v.735-804)	233
3. LA VERTU COMME <i>HABITUS</i> DE L'ESPRIT CHEZ ABÉLARD	261
3. 1. La question de la vertu comme <i>habitus</i> dans les traités dialectiques d'Abélard	263
3. 1. 1. <i>Logica parvulorum</i>	264
3. 1. 2. <i>Logica 'Ingredientibus'</i>	274
3. 1. 3. <i>Dialectica</i>	294
3. 2. La vertu comme <i>habitus</i> dans les traités théologiques d'Abélard	304
3. 2. 1. Les trois <i>Theologiæ</i>	306

3. 2. 2. <i>Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos</i> . . .	317
3. 3. La vertu comme <i>habitus</i> dans les traités éthiques	331
3. 3. 1. Le <i>Dialogus</i>	332
3. 3. 2. <i>Ethica</i>	354
CONCLUSION	378
BIBLIOGRAPHIE	398

ABRÉVIATIONS

(I); (II); (III). Chapitre 1; chapitre 2; chapitre 3.

Catégories *Aristote. Organon. I Catégories. II De l'interprétation*, Traduction nouvelle et notes par Jean Tricot, nouvelle édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

É.E. *Aristote. Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices de V. Décarie, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris/Montréal, Librairie J. Vrin/Les Presses de l'Université de Montréal, 1978.

É.N. *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean Tricot, septième tirage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

P.L. *Patrologia latina*, J.-P. Migne, Paris, J.-P. Migne Éditeur.

S.V.F. *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Ioannes ab Arnim, Editio stereotypa editionis primae (MCMV), Stvtgardiae in aedibvs B.G. Tevbneri, 1964.

INTRODUCTION

Les philosophes sont des écoliers (seuls les sages sont des maîtres) et les écoliers ont besoin de livres: c'est pourquoi ils en écrivent parfois, quand ceux qu'ils ont sous la main ne les satisfont pas ou les écrasent. Or quel livre plus urgent, pour chacun, qu'un traité de morale? Et quoi de plus digne d'intérêt, dans la morale, que les vertus?
André Comte-Sponville

La question de la vertu ne soulève plus guère de nos jours l'intérêt des philosophes qui, dans le domaine de la morale ou de l'éthique théorique, se préoccupent davantage des normes et des fondements ou, si l'on préfère, des principes abstraits. Depuis la fin de la grande période de la scolastique, où le sujet fut encore largement discuté, assez peu de penseurs se sont en définitive intéressés spécifiquement au problème de la vertu. Un certain nombre de philosophes, souvent prestigieux, se sont tout de même penchés sur la question, tels que Hegel qui fait l'éloge de la vertu antique ou Spinoza qui maintient des propos sur celle-ci proches de ceux des stoïciens: «Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même»¹. En ce qui concerne Kant, certains sont allés jusqu'à affirmer qu'il a «définitivement brisé» le fondement même du «vertuisme eudémoniste»². Sans s'étendre sur le sujet, notons seulement que les défenseurs contemporains de la théorie de la

¹Cf. B. Saint Girons, «Vertu», *Encyclopædia universalis*, corpus 18, France, Encyclopædia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.762a.

²Cf. *Ibid.*

vertu critiquent sans ambages l'éthique kantienne en estimant au bout du compte qu'elle n'a servi qu'à réduire presque à néant (*reductio ad absurdum*) toute la tradition morale³. Seuls les théologiens ont véritablement poursuivi à partir de la Renaissance la discussion sur la vertu, que ce soit dans le cadre de la seule tradition chrétienne ou dans la lignée plus philosophico-chrétienne fortement inspirée de l'École, pour ne pas dire de la conception thomiste elle-même. D'ailleurs, l'influence de Thomas d'Aquin à ce sujet se fait encore sentir dans plusieurs travaux relativement récents⁴.

On voit néanmoins poindre depuis quelques années un nouvel intérêt de la part de certains philosophes pour ce qu'on appelle désormais «la théorie de la vertu»⁵. Cette récente tendance se veut apparemment en continuité avec la

³«Some moral philosophers have become frustrated with the narrow, impersonal form of the hitherto dominant moral theories of utilitarianism and Kantianism and have revived the neglected tradition of 'virtue theory'. [...] During the Enlightenment, Kant tried to derive morality from pure reason itself. [...] Modern virtue theorists think Kant went wrong here (...Kant wanted an account of moral character above and beyond the contingent desires fostered by particular societies at specific times in history. Thus he was left with a very abstract, but also very hollow, position) and that modern moral philosophy has followed listlessly in his wake. Rather than seeing Kant as a *beginning* of an ethical tradition, they see him as its *reductio ad absurdum*...» Greg Pence, «Virtue Theory», in *A Companion to Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford (UK)/Cambridge (USA), Blackwell Reference, 1991, p.249; 252.

⁴Cf. Placide de Roton, *Les habitus. Leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934; George P. Klubertanz, *Habits and Virtues*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965. Ces auteurs fournissent des bibliographies où l'on retrouve cités un certain nombre d'ouvrages de théologiens qui se sont intéressés à la question de la vertu depuis au moins Cajetan. Pour connaître les principaux continuateurs et critiques immédiats de la conception de la vertu de Thomas d'Aquin, voir l'ouvrage de D. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome III, seconde partie I, Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César/J. Duculot, Éditeur, 1949.

⁵Cf. J. B. Schneewind, «Modern Moral Philosophy», *A Companion to Ethics*, *op. cit.*, p.156; Greg Pence, «Virtue Theory», *A Companion to Ethics*, *op. cit.*, p.250. Ce mouvement, qui n'est pas encore nettement bien défini, ne se limite pas uniquement au monde anglo-saxon, puisqu'il se manifeste également, sensiblement dans le même esprit, en France, notamment chez André Comte-Sponville avec ses divers ouvrages dont le tout récent intitulé *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995. Cf. Marcia Baron, «Varieties of Ethics of Virtue», *American Philosophical Quarterly* 22, no 1, January 1985, p.47-53.

doctrine ancienne de la vertu⁶. Bien qu'encore relativement marginal et quelque peu hétéroclite, ce mouvement fait du même coup renaître de ses cendres l'ancienne doctrine philosophique de la vertu et semble bien lui promettre, sinon le même avenir que lui avaient assuré les premiers philosophes, du moins un destin digne d'intérêt. Cette redécouverte s'inscrit vraisemblablement dans le courant actuel, récurrent certes, que l'on pourrait qualifier de «retour aux sources» et s'explique en partie par le besoin d'une éthique davantage axée sur l'individu. Mais cette nouvelle tentative de rapprochement de la personne semble, si c'est bien le cas, diverger sur un point précis de la conception ancienne où non seulement l'individu, mais également la nature et, plus tard, Dieu servaient de critères ou de normes pour définir à la fois la vertu et le bonheur ou le bien suprême. Ces seules considérations soulignent l'importance toujours présente de posséder, pour ceux qui en douteraient, une certaine connaissance de la morale des anciens, ne serait-ce que pour mettre en évidence la spécificité de ce mouvement contemporain où la vertu est de nouveau à l'honneur. Mais la morale des anciens mérite, bien entendu, une grande attention par elle-même, et c'est d'abord pour cela que nous avons entrepris la présente étude.

La doctrine de la vertu, certes dominante dans la morale de l'Antiquité⁷, constitue l'objet premier de notre travail. D'une manière plus précise, il s'agit

⁶«It is impossible to understand modern virtue theory without some understanding of the history of ethics.» Greg Pence, «Virtue Theory», *A Companion to Ethics*, op. cit., p.251. «Voilà deux mille cinq cents ans, pour ne pas dire plus, que les meilleurs esprits réfléchissent aux vertus: je n'ai voulu que continuer leur effort, à ma façon, avec mes moyens, et en m'appuyant sur eux autant qu'il le fallait.» André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, op. cit., p.12.

⁷«Greek ethics in all periods essentially revolves around two terms, *eudaimonia* and *arete*; or, as they traditionally rendered, 'happiness' and 'virtue'.» Christopher Rowe, «Ethics in ancient Greece», *A Companion to Ethics*, op. cit., p.122.

de la conception de la vertu comme état (*hexis-habitus*) de l'esprit ou de l'âme, ce qui explique qu'une part importante de notre examen est réservée à déterminer la nature à laquelle renvoie cette notion d'état. Pour des raisons de précisions, notons immédiatement que nous utilisons de préférence le terme «état» et, parfois, l'expression «manière d'être acquise» pour rendre le substantif latin «*habitus*». Nous nous gardons surtout de le rendre par le vocable à multiples acceptions «habitude», comme persistent à le faire certains traducteurs contemporains qui ne manquent pas, ce faisant, d'entraîner inévitablement la confusion. Dans le contexte de la morale des anciens, le terme «habitude» devrait de préférence être utilisé pour rendre le substantif grec «*ethos*». Nous y reviendrons. «*Habitus*» est le terme utilisé habituellement par les auteurs latins des périodes classique et médiévale pour rendre le mot grec «*hexis*», alors que «habitude» a pris en philosophie, depuis quelque deux siècles, un nouveau sens technique bien précis qui se distingue, sur des points souvent fondamentaux, de la signification de son paronyme. Ce qui nous intéresse d'abord est l'acception qu'introduit Aristote, que nous aurons le loisir d'examiner en détail, et non pas celle présentée dans les œuvres notamment de William James, Pierre Janet, Maine de Biran, de Ravaisson et Bergson, qui se sont coupés, à cet égard, de la grande tradition ancienne et médiévale⁸. La distinction majeure qui existe entre la conception de ces modernes de l'habitude et celle des anciens de l'*habitus* (*hexis*) se ramène principalement à la question de l'automatisme ou, selon la tradition thomiste, au sens secondaire de l'*habitus*. En un mot, la qualité de l'*habitus* de faciliter, en un certain sens, l'action ne signifie aucunement, comme le prétendent ces

⁸Cf. Placide de Roton, *Les habitus. Leur caractère sprirituel*, op. cit., p.127-148.

modernes, que l'acte s'accomplisse automatiquement: «facilité n'implique pas mécanisme»⁹. Nous reviendrons sur ce thème au cours de la présente étude.

Au départ, notre investigation ne se rapportait pas directement à la conception ancienne de la vertu, mais concernait plutôt une théorie éthique relativement connue du moyen âge. Nous voulions, en effet, examiner de près non pas la fameuse doctrine de l'intention de Pierre Abélard (1079-1142), dont il existe déjà certaines études sérieuses, mais sa position à l'égard de la notion de consentement (*consensus*) qui se situe au cœur de sa conception à la fois originale et décriée à son époque de la faute (*peccatum*). Force nous a été de constater que pour bien comprendre toute la portée de cette idée de consentement, il fallait auparavant non seulement approfondir la conception abélardienne de la faute, mais aussi examiner la doctrine plus générale de la vertu qui l'inclut en quelque sorte. On ne peut, en effet, véritablement comprendre la position d'Abélard à ce sujet si l'on ne saisit pas au préalable sa conception du vice qui, à son tour, ne s'explique qu'intégrée à l'intérieur de la doctrine de la vertu.

Il ne fait pas de doute que la théorie philosophique de la vertu a joué, comme elle l'avait fait durant l'Antiquité, un rôle déterminant durant la période médiévale¹⁰. Cette remarque vaut également pour le douzième siècle, quoiqu'il semble bien qu'il y ait eu un certain désintéressement, certes

⁹Cf. *Ibid.*; George P. Klubertanz, *Habits and Virtues*, *op. cit.*

¹⁰«La philosophie morale médiévale s'est développée et organisée autour de la doctrine des vertus.» C. Steel, «Ockham versus Thomas d'Aquin. Le sujet des vertus morales», *Ockham and Ockhamists*, Bos & Krop (Eds), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987, p.109.

momentané, durant la seconde moitié de ce siècle¹¹. Il faut savoir que nous sommes encore loin de bien connaître tous les aspects relatifs à la philosophie morale de cette période qui a été, comme le font remarquer certains spécialistes, quelque peu négligée par les chercheurs¹².

Un bref examen de la description que propose Abélard de la vertu, prise au sens strict, suffit à se rendre compte qu'elle est de nature aristotélicienne. Jusqu'à récemment, on a eu tendance à considérer de manière générale que la morale médiévale d'avant la seconde moitié du XII^e siècle était, dans l'Occident latin, pratiquement dépourvue d'éléments aristotéliens et qu'il fallait attendre les traductions latines des éthiques d'Aristote, au cours surtout du XIII^e siècle, pour voir enfin apparaître des traces significatives d'aristotélisme dans les traités moraux du moyen âge. Des philosophes comme Georg Wieland et Cary Nederman ont tenté, chacun à leur façon, de contrer cette vision «traditionnelle» en démontrant que des aspects fondamentaux de la pensée morale d'Aristote se trouvaient, dès le début du XII^e siècle, dans les traités des médiévaux. Notre étude s'inscrit donc dans cette tendance relativement nouvelle et nous verrons, entre autres, que non seulement Abélard défend des

¹¹«En général d'ailleurs, en dehors de l'école d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, les théologiens de la fin du XII^e siècle restaient étrangers à la philosophie de l'antiquité et, partageant la mésestime de saint Augustin à l'égard des vertus des philosophes, inopérantes pour le salut, ils ne se souciaient guère de définir les vertus cardinales.» O. Lottin, «Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote», *Revue thomiste*, vol.44, 1938, p.512-513. Bien qu'il soit juste d'affirmer qu'Augustin a particulièrement été sévère à l'égard des vertus païennes (cf. *De civitate Dei*, li. 5; 18), nous verrons ultérieurement que sa position à cet égard est passablement nuancée et s'écarte des conceptions extrêmes qui se réclament de lui, comme celle de Baius qui affirmait: «Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.» Philippe Delhaye, «Quelques points de la morale d'Abélard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° spéc. 1, 1980, p.44, note 21.

¹²Cf. Vernon J. Bourke, *History of Ethics*, New York, Doubleday & Company, 1968, p.318.

thèses morales aristotéliennes, mais également certains de ces prédécesseurs qui lui ont servi d'intermédiaires.

Même si Abélard défend une conception aristotélienne de la vertu prise au sens strict, sa position à l'égard du vice est en revanche ambivalente, voire contradictoire. À la suite de cette constatation, nous voulions savoir s'il soutient ou non une doctrine rationaliste de la vertu, *lato sensu*, qui comprend cette fois-ci aussi bien la notion de vertu elle-même que celle de vice et d'autres termes connexes. Mais ce type d'approche nous a été fortement déconseillé, puisqu'il nous ramenait à une époque, somme toute pas si lointaine, où l'on se querellait au sujet du caractère rationnel ou non de la pensée de Pierre Abélard¹³. Participant à un mouvement plus général qui consistait à se demander, peut-être inutilement, si la philosophie ne se réduisait pas au moyen âge à n'être qu'une *theologiæ ancilla*, cette dispute s'est avérée en définitive plutôt vaine. On a tendance de plus en plus à poser cette question en des termes passablement différents qui tiennent davantage compte de la réalité de l'époque et l'on tente surtout de prendre en considération la rationalité elle-même de la théologie¹⁴.

¹³Le spécialiste anglais de l'éthique abélardienne, M. David Luscombe, m'a conseillé, au cours d'une discussion informelle, de ne pas m'engouffrer dans ce genre de discussion à la fois stérile et éculée qui fut vraisemblablement initiée par Victor Cousin au XIX^e siècle et qui s'est poursuivie durant au moins toute la première moitié du XX^e siècle. Je lui en sais gré aujourd'hui.

¹⁴Norman Kretzmann situe, par exemple, la rationalité et, plus précisément, la philosophie médiévale à l'intérieur même de la pensée théologique de l'époque: «I'm using the term 'philosophical theology' in a sense that seems to be at least on its way to becoming standard, a sense in which it is to be distinguished from natural theology, the other sort of theology that has been practised by philosophers. Natural theology may be broad or strict in its criteria for admissible premises and acceptable forms of argument, but its specifying characteristic is its refusal to admit as premises any doctrinal propositions that are not also accessible to observation and reason. [...] Philosophical theology shares the methods of natural theology broadly conceived — i.e. analysis and argumentation of all the sorts accepted in philosophy and the sciences — but it lifts natural theology's restriction on premises. In particular,

Nous avons finalement opté pour un examen détaillé de la doctrine de la vertu, notamment de la définition comme telle de la vertu, qu'Abélard présente dans son œuvre. Il va sans dire que cette étude implique également l'analyse non seulement de la notion de vice, mais aussi, bien que dans une moindre mesure, de celles que nous appelons désormais les notions connexes, telles que le consentement, la volonté, le libre arbitre et la faute qui demeurent indissociables de cette idée de vertu chez Abélard.

Nous avons entrepris notre étude à partir de l'hypothèse suivante: la doctrine de la vertu d'Abélard semble être dominée par la philosophie aristotélicienne. Nous pourrions cependant qualifier de faible cette conjecture de départ dans la mesure où très peu de scolastes contesteraient finalement sa validité, encore que la plupart d'entre eux soient extrêmement embarrassés par la description abélardienne du vice qui est, nous l'avons déjà dit, équivoque. Il existe néanmoins une exception de taille. Bien qu'il ne parle pas directement de la morale d'Abélard, le spécialiste français de la pensée abélardienne, M. Jean Jolivet, soutient toutefois qu'il est de plus en plus convaincu de son «indéniable platonisme»¹⁵. Nous faisons donc des réserves importantes sur cette affirmation en émettant justement l'hypothèse que la conception de la vertu et du vice d'Abélard, en tant qu'ils sont définis comme *habitus* de l'esprit, est bel et bien de nature aristotélicienne.

philosophical theology accepts as premises doctrinal propositions that are not also initially accessible to observation and reason. From philosophical point of view, it takes up such premises as assumptions.» Norman Kretzmann, «Reason in Mystery», *The Philosophy in Christianity*, G. Vesey (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.15-16.

¹⁵Cf. Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p.12.

Tout en conservant à l'esprit cette conjecture initiale, ainsi que la limitation au sujet du statut ambivalent du vice, nous avons précisé davantage notre problématique afin d'arriver à démontrer dans quelle mesure la théorie de la vertu d'Abélard relève de la conception aristotélicienne. Il s'agit donc d'établir le degré d'influence de la pensée aristotélicienne dans la doctrine de la vertu d'Abélard et d'identifier, par le fait même, les thèses étrangères à la conception du Stagirite. Il faut, en outre, savoir que celui que l'on nomme le Péripatéticien du Pallet¹⁶, en raison de son génie dans le domaine de la logique, n'avait pas accès directement aux ouvrages d'Aristote, si ce n'est ceux faisant partie de la *logica uetus* et possiblement quelques autres traités de l'*Organon*¹⁷. On serait donc tenté de soutenir d'emblée qu'Abélard a pris contact avec la conception aristotélicienne de la vertu par l'entremise d'auteurs péripatéticiens qui l'ont propagée jusqu'au XII^e siècle. Mais cette estimation serait alors à la fois incomplète et trompeuse dans la mesure où il existe certaines données éthiques fondamentales dans les traités mêmes de logique d'Aristote et que des penseurs surtout de tendances autres que péripatéticiennes ont diffusé l'enseignement morale du Stagirite. À partir des seules références que nous donne Abélard, on a déjà une certaine idée de qui sont ces intermédiaires, encore faut-il vérifier leur position respective et tenter surtout de découvrir,

¹⁶Abélard est né dans une bourgade située au sud-est de Nantes appelée Le Pallet.

¹⁷«Abelard's logical writings are concerned with seven basic texts: the *Isagoge* of Porphyry; the *Categories* and *De interpretatione* of Aristotle; and the *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De differentiis topicis* and *De divisione* of Boethius. Only to a limited degree did Abelard use the *Prior Analytics* and *Sophistici elenchi* of Aristotle.» David E. Luscombe, «Peter Abelard», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.280. Cf. Bernard G. Dod, «Aristoteles latinus», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.46-48.

dans la mesure du possible, les auteurs non mentionnés qui ont joué également un certain rôle dans cette transmission.

La méthode de travail utilisée pour arriver à démontrer dans quelle mesure la doctrine abélardienne de la vertu relève de la philosophie aristotélicienne est double. Nous utilisons, d'une part, le procédé usuel que nous pourrions nommer la «comparaison contextuelle» qui consiste à établir les liens qui existent entre les deux principales théories en question, à savoir la conception de la vertu comme *hexis* d'Aristote et celle de la vertu comme *habitus* d'Abélard, en tenant compte le plus possible de leur environnement intellectuel; cette mise en rapport se fera au fur et à mesure que nous progresserons dans l'exposé de chacune d'elles. Il faut garder présent à l'esprit que plus de quinze siècles séparent la première théorie de la seconde, soit près du double du temps qui nous éloigne d'Abélard, ce qui nous oblige à examiner chacune de ces doctrines dans leurs contextes littéraires et historiques respectifs, qui sont passablement différents, afin de mieux établir la comparaison.

D'autre part, nous qualifions notre seconde approche de «rétrospection analytique». Le point de départ de notre étude demeure la doctrine abélardienne de la vertu et nous voulons évaluer la part du Stagirite à cette théorie, compte tenu de l'absence de ses traités éthiques au temps d'Abélard. Il nous faut alors porter une attention particulière aux traités logiques d'Aristote, seuls disponibles dans la première moitié du XII^e siècle, notamment celui des *Catégories* qui se révèle prépondérant pour notre étude. Il va de soi que les divers commentaires des *Catégories* constituent également une source

privilégiée de renseignements. Outre ces textes d'Aristote qui recèlent des données essentielles, quoique partielles, nous examinons les écrits pertinents des principaux auteurs intermédiaires qui ont transmis en entier ou partiellement cette doctrine aristotélicienne de la vertu jusqu'à Abélard. Nous remontons ainsi la filière non seulement des auteurs qu'Abélard nomme explicitement, mais également d'autres qui ont, estimons-nous, contribué directement ou indirectement à cette transmission. Les écrits de ces derniers penseurs donnent notamment l'occasion d'éclaircir certains aspects obscurs de la théorie d'Abélard. Ces deux types d'approches devraient donc nous permettre de mieux préciser dans quelle mesure Abélard défend une conception aristotélicienne de la vertu.

Le contenu de notre étude comporte trois grandes sections. Dans la première partie, nous remontons à la source même de la doctrine de la vertu comme *hexis*. Nous présentons d'abord sommairement au lecteur les principaux sens du terme «*hexis*», ainsi que les diverses traductions utilisées pour le représenter, notamment en français. Il ne s'agit que d'un aperçu de départ, car nous aurons bien sûr l'occasion d'approfondir la question tout au long de notre analyse. Nous passons ensuite au cœur même de la première partie de la thèse qui consiste à montrer l'origine aristotélicienne de la doctrine de la vertu comme *hexis*. Nous verrons d'abord brièvement la position que soutient Platon au sujet de l'*hexis*. Nous serons dès lors mieux à même de saisir ce qui distingue sa conception de celle défendue par le Stagirite qui demeure, répétons-le, l'initiateur de la théorie de la vertu comme *hexis*. Il n'en reste pas moins que le célèbre maître d'Aristote avait déjà établi ce qui constitue très certainement les fondements mêmes de la doctrine de son élève.

Nous examinons finalement la position elle-même d'Aristote. Nous nous penchons non seulement sur le traité des *Catégories* qui était disponible à Abélard, mais aussi sur d'autres écrits, notamment l'*Éthique à Nicomaque*, dans lesquels nous trouvons des explications à la fois nombreuses, précises et surtout présentées dans un contexte moins formel. Toute cette analyse sert essentiellement à exposer, de manière détaillée, la position d'Aristote à ce sujet pour se rendre compte, le temps voulu, de l'étendue de la connaissance de l'éthique aristotélicienne qu'Abélard pouvait avoir. Nous serons dès lors amenés à examiner le contenu d'autres notions connexes comme celles de bonheur et d'altération. Notons que nous avons orienté notre recherche par rapport notamment à des thèmes davantage problématiques dans la doctrine d'Abélard, comme la question du caractère acquis de la vertu et du vice comme *habitus*.

La deuxième partie de la thèse comporte un examen des différents auteurs qui ont transmis, plus ou moins en entier, la doctrine aristotélicienne de la vertu jusqu'au bas moyen âge. Nous pouvons classer les principaux intermédiaires que nous avons retenus, qui sont au nombre de neuf, en deux grandes catégories. Il y a d'abord ceux dont l'influence directe sur la conception abélardienne de la vertu ne fait pratiquement aucun doute, à savoir Cicéron, Augustin et Boèce (*Anicius Manlius Severinus Boetius*). Abélard réalise très tôt que les Pères de l'Église ont emprunté leur définition de la vertu aux païens, d'où l'intérêt qu'il porte notamment à Augustin relativement aux questions de morale philosophique¹⁸.

¹⁸«Dans la mesure où les études renaissent en Occident au XII^e siècle, on trouve trop étriqué le programme scolaire que Boèce, Cassiodore et Isidore de Séville avaient transmis aux médiévaux et on cherche à faire une place à l'éthique philosophique dont les auteurs de

Le second groupe est moins homogène et comprend des penseurs qui, pour la plupart, ne l'influencèrent pas directement, selon toute vraisemblance, sauf quelques-uns d'entre eux sur un aspect précis de sa théorie de la vertu. L'intérêt d'examiner certains points des doctrines morales de stoïciens anciens, de Sénèque, de Marc-Aurèle, de Plotin et Macrobie, de Martin de Braga et d'Alcuin de York est sinon de suivre la transmission directe de la doctrine aristotélicienne de la vertu jusqu'à Abélard, du moins de nous aider à mieux comprendre certains éléments précis de la conception abélardienne de la vertu qui découlent, d'une manière ou d'une autre, de leur conception. Cette investigation nous permet de suivre l'évolution relativement complète et la transmission de cette théorie de la vertu comme *habitus* jusqu'à une époque pas très éloignée de celle d'Abélard. Nous serons ainsi mieux à même de préciser le caractère original de la conception de la vertu du Péripatéticien du Pallet qui se présente, nous le savons déjà, sous une forme hybride, mieux asymétrique. Il est à noter que plusieurs des auteurs de cette seconde catégorie se rattachent à la pensée stoïcienne. En plus de présenter une doctrine de la vertu qui, sous certains aspects, est tout à fait originale et, sous d'autres, se rapproche considérablement des thèses aristotéliciennes, les penseurs du Portique occupent une place relativement importante dans notre étude en raison également de l'immense influence de leur philosophie sur tout le monde chrétien.

l'époque semblent faire grand prix. Abélard constate que les Pères se sont mis à l'école des philosophes dans leurs descriptions des vertus et se sont même demandé si leur doctrine n'avait pas été inspirée...» Philippe Delhay, ««Grammatica» et «Ethica» au XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXV, 1958, p.60.

La troisième grande section de notre thèse porte presque essentiellement sur la doctrine de la vertu comme *habitus* d'Abélard. Il faut d'abord préciser que le seul examen des textes où l'on trouve une description complète de la vertu comprenant la notion d'*habitus* n'a pas été suffisant pour bien comprendre la position d'Abélard. Il a fallu, en outre, passer en revue l'ensemble de ses principaux écrits théoriques où sont traités, souvent séparément, les concepts importants qui nous intéressent, comme ceux de vertu, d'*habitus*, de vice, de libre arbitre ou de volonté. Conformément à la distinction habituelle, nous avons classé ces œuvres en trois catégories relativement distinctes. Notre analyse porte d'abord sur les traités dialectiques d'Abélard qui se démarquent nettement des ouvrages des deux autres catégories. D'un premier coup d'œil, l'examen de tels textes peut sembler étonnant, mais c'est sans compter que la notion de vertu est avant tout définie comme un *habitus* qui, en tant que tel, forme l'un des genres de la catégorie de la qualité telle que développée par Aristote. Les textes de logique constituent, en quelque sorte, le noyau dur de la théorie de la vertu. Cette idée n'est pas tout à fait nouvelle, mais elle a été peu exploitée jusqu'à maintenant. Déjà en 1949, Philippe Delhayé signalait l'importance des textes logiques pour une compréhension globale de la morale au XII^e siècle¹⁹. Nous analysons ensuite les principaux traités théologiques d'Abélard, qui recèlent des précisions souvent pertinentes, et enfin les écrits classés habituellement parmi les textes éthiques, mais que l'on rangerait plus volontiers, selon des critères

¹⁹«Subsidiairement on pourrait encore rechercher dans quelle mesure la dialectique a été utilisée dès le XII^e siècle pour la discussion des thèmes de l'éthique, et même de la philosophie morale fondamentale. Voilà certes du pain sur la planche!» Philippe Delhayé, «L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle», *Mediaeval Studies* XI, 1949, p.95.

contemporains, parmi les ouvrages de théologie morale qui, néanmoins, renferment bien souvent des notions et principes philosophiques²⁰.

Nous procédons à notre examen par une analyse relativement minutieuse des principales occurrences des notions de vertu et d'*habitus*. Ce procédé en apparence assez fastidieux permet surtout d'obtenir une vue suffisamment complète et précise de la conception abélardienne de la vertu comme *habitus* de l'esprit. Cela nous aide, par exemple, à bien distinguer les divers sens du terme «*habitus*» qui, d'emblée, n'apparaissent franchement pas d'une manière très limpide chez Aristote avec son équivalent «*hexis*». En outre, nous analysons ces textes, pour autant qu'on puisse le savoir, le plus possible dans le même ordre d'apparition que celui où ils ont été écrits initialement, ce qui nous permet de suivre une éventuelle évolution de la pensée du Péripatéticien du Pallet à ce sujet. Enfin, nous signalons, aux endroits appropriés, les principales correspondances qui existent entre les thèses que soulèvent Abélard et celles rencontrées chez les différents auteurs de notre étude.

En résumé, nous voulons d'abord savoir si la doctrine de la vertu d'Abélard est de nature aristotélicienne. Nous avons d'emblée de fortes raisons de croire qu'elle est principalement composée d'éléments aristotéliciens. Il s'agit dès lors de déterminer dans quelle proportion s'exerce cette influence étant donné la présence de données qui lui sont *a priori* étrangères. Nous

²⁰«In his work *Scito teipsum* Abelard dealt with ethical topics, though not all the subjects treated would be recognized nowadays as pertaining to moral philosophy. [...] Abelard reflects as a Christian about man's moral life, introducing discussion of topics which a present-day moral philosopher would be inclined to leave to the theologian.» F.C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Press, 1972, p.81-82.

serons donc amenés à préciser différents aspects de la doctrine de la vertu comme *habitus* d'Abélard afin de les confronter, d'une part, aux affirmations du concepteur même de cette théorie et, d'autre part, aux propos de ceux que nous estimons être ses principaux propagateurs. Signalons finalement que l'approche plutôt analytique de la présente étude nous a été inspirée par certains travaux contemporains plutôt remarquables portant sur des thèmes précis de la philosophie d'Abélard. Nous pensons ici à certaines œuvres de MM. Blomme, Jolivet ou Mews²¹ qui nous ont servi de modèles à la fois de précision et d'analyse exhaustive sans lesquelles ne peuvent exister, à notre avis, les véritables synthèses de la pensée d'un auteur. Nous avons donc été tentés de suivre, à notre mesure s'entend, ces véritables ouvrages de référence en essayant d'être, il va de soi, le plus complet et précis possible, mais surtout en présentant un travail qui se veut le plus représentatif de la théorie de la vertu de Pierre Abélard.

²¹Ces auteurs ont écrit divers travaux sur la pensée de Pierre Abélard, mais nous avons surtout à l'esprit les études suivantes: Robert Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain/Gembloux, Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S.A., 1958; Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, *op. cit.*; Constant J. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52, 1985, p.73-134. Il va sans dire que ces écrits ne constituent pas, à eux seuls, l'ensemble des ouvrages dignes d'intérêt sur la pensée de Pierre Abélard.

La naissance de l'idée de vertu comme *hexis*

C'est pourquoi pour les uns le feu, pour d'autres la terre,
pour d'autres l'air, pour d'autres l'eau, pour d'autres
plusieurs de ces êtres, pour d'autres tous, constituent la
nature des êtres. En effet, ce à quoi (unité ou groupe) ils
donnent ce rôle, constitue la substance de tout (à lui seul
ou à eux tous), tandis que le reste ne serait relativement à
ces sujets qu'affections (*pathê*), habitudes (*hexeis*),
dispositions (*diatheseis*).
Aristote, *Physique* II, 1, 193a 21-26

Il faut remonter aux Grecs de la période classique pour retrouver l'idée de vertu (*aretê*) comme *hexis*. Parmi les anciens, Aristote représente incontestablement celui qui, le premier, développe cette conception d'une manière aussi approfondie que précise; il va en faire un fondement important de sa doctrine morale. Toute la discussion qui tourne autour de cette théorie constitue, en effet, non seulement un pôle central de l'éthique aristotélicienne, mais aussi un point de départ obligé pour en saisir l'essentiel. De fait, outre la longue description des diverses vertus elles-mêmes et de leurs contraires, les vices, l'enseignement moral d'Aristote consiste, en majeure partie, à retracer et à exposer, d'une part, les conditions qui permettent d'atteindre l'état vertueux et à préciser, d'autre part, ce qu'engendre ce même état.

Il n'en reste pas moins qu'Aristote a emprunté à son maître l'idée qui sous-tend cette doctrine de la vertu comme *hexis*. Bien qu'il n'emploie pas le même vocabulaire que le Stagirite, qui l'adapte à son propre univers théorique, Platon a su mettre en lumière cet état vertueux ou de connaissance latent qui demeure intact même après en avoir tiré profit. Il a donc été à même de distinguer clairement l'acquisition d'un bien quelconque de l'usage qui peut éventuellement en résulter. L'élève de Socrate développe néanmoins assez peu sa pensée sur ce sujet qui reste manifestement marginal dans ses dialogues.

Nous allons débiter la présente partie par une discussion portant sur divers aspects étymologiques, historiques et sémantiques du terme «*hexis*». Cette section introductive a essentiellement pour but d'apporter quelques éléments informatifs supplémentaires aux analyses qui vont suivre. Nous examinerons, par la suite, l'idée que se fait Platon de l'*hexis* dans ses dialogues; il en est surtout question dans le *Théétète*, le *Philèbe* et l'*Euthydème*. Nous serons ainsi mieux à même de comprendre la conception aristotélicienne de la vertu comme *hexis* qui s'en approche sur le fond. Cette doctrine d'Aristote constitue justement le cœur de ce premier chapitre. Il est question de la notion d'*hexis* pratiquement dans l'ensemble de l'œuvre connue du Stagirite. Il nous faut donc nous restreindre à examiner les ouvrages, malgré tout nombreux, dans lesquels se trouvent les explications les plus significatives. Notre analyse a comme principal objectif de tracer un tableau suffisamment complet de la doctrine de la vertu comme *hexis* d'Aristote pour nous permettre, le moment venu, de s'y référer et de la comparer avec les différentes théories, notamment avec celle d'Abélard, portant sur le même thème que nous verrons par la suite.

1. 1. Diverses acceptions du terme «*hexis*» et ses équivalents latins et français

Les substances (*ousiai*) sont de trois sortes: d'abord la matière (*hulê*), qui n'est pourtant une substance déterminée qu'en apparence... puis la nature de la chose, qui est la forme (*hê de phusis kai tode ti, eis hên*), un état positif (*hexis tis*), fin de la génération; quant à la troisième substance, elle est composée des deux premières, c'est la substance individuelle, comme Socrate ou Callias.
Aristote, *Métaphysique* XII, 3, 1070a 9-13

Le mot grec «*hexis*» dérive du verbe «*ekhôn*» (*ekhein*) qui se rend d'ordinaire en français par les termes «saisir», «posséder», «s'attacher à», «avoir», etc. On dénombre, dans le seul dictionnaire grec-français Bailly, près de vingt-cinq sens différents, aussi bien concrets que figurés, pour ce verbe¹. Le substantif «*hexis*» a lui-même, à tout le moins, trois acceptions plus ou moins voisines. Il signifie d'abord «l'action de posséder» (la possession); ensuite, «la manière d'être, du corps, de l'âme»; et enfin, «la capacité résultant de l'expérience»². Nous écartons d'emblée le deuxième sens qui n'intervient pas directement dans notre propos, du moins en ce qui concerne les états (*hexeis*)

¹Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, Paris, Librairie Hachette, 1950, p.874-877. Voir aussi G. Leroux, «Héxis, Diathesis (disposition)», *Encyclopédie philosophique universelle* II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, vol. dirigé par Sylvain Auroux, tome 1, France, Presses universitaires de France, 1990, p.1138.

²Cf. S. Pinckaers, «Habitudo et habitus», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, tome VII, 1^{re} partie, Paris, Beauchesne, 1969, p.2-11; A. Bailly, *op. cit.*, p.708.

corporels, même si Aristote lui-même en discute ça et là dans son œuvre³ et les considère, à l'instar de la majorité des états spirituels, comme étant dans l'ensemble stables, quasi permanents et acquis à la suite d'une pratique assidue. Mais n'anticipons pas davantage et poursuivons plutôt notre analyse. La troisième acception correspond explicitement au thème abordé dans la présente étude. Quant à la signification initiale, à savoir la possession, nous allons y revenir sporadiquement lorsqu'il sera nécessaire de la distinguer du sens qui nous intéresse au premier chef.

Le terme latin qui sert habituellement à traduire le mot grec «*hexis*» dans le troisième sens ci-mentionné est «*habitus*», voire parfois «*habitus*». Dans la deuxième partie de notre étude, nous allons voir que d'autres substantifs latins sont également employés pour rendre le mot «*hexis*», tels que «*adfectio*», «*adfectus*» ou, plus étonnamment, «*consuetudo*», mais il semble bien que le terme «*habitus*» demeure, malgré tout, prédominant. Ce dernier dérive du verbe «*habere*» qui signifie, *inter alia*, «avoir», «avoir en sa possession», «garder» et «tenir». «*Habitus*» a également de multiples acceptions dont les plus courantes sont concrètement: «manière d'être», «aspect extérieur», «conformation physique», «mise», «tenue»; figurativement: «manière d'être», «état», «complexion», «disposition d'esprit»; et dans le vocabulaire philosophique: «manière d'être acquise», «disposition physique ou morale qui ne se dément pas»⁴. Il va de soi que ces deux derniers sens philosophiques du terme «*habitus*» retiennent ici notre attention.

³Par exemple, cf. *Politique* I, 13, 1259b 22-26; IV, 1, 1288b 17; VII, 16, 1335b 9; VIII, 4 1338b 10.

⁴Cf. S. Pinckaers, «Habitude et habitus», *op. cit.*, p.2; F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin français*, Paris, Librairie Hachette, 1934, p.732.

Nous devons signaler que le premier sens du mot «*hexis*» que nous avons relevé précédemment, à savoir «l'action de posséder» ou «la possession», est rendu également par le terme «*habitus*» dans les versions et traités de certains auteurs latins. Par exemple, Boèce emploie le mot «*habitus*» dans ce sens au livre IV de son Commentaire aux *Catégories* d'Aristote.

Quant aux opposés, il faut établir de combien de façons ils sont habituellement opposés. Or, on affirme que l'un est opposé à l'autre de quatre manières: comme relatifs, comme contraires, comme possession (*habitus*) et privation ou comme affirmation et négation. Et chacun d'eux s'oppose ainsi: selon la forme que je nomme relative, comme le double à la moitié; <selon> les contraires, comme le bien au mal; selon la privation et la possession (*habitus*), comme la cécité à la vue; <et> selon l'affirmation et la négation, comme «il est assis» et «il n'est pas assis». ⁵

Nous reviendrons ultérieurement plus en détail sur ce sens du mot «*hexis*» comme possession qui doit être différencié de celui d'«état» ou de «manière d'être acquise» en dépit de la proximité de leur signification respective. Ajoutons tout de même que Léon Robin souligne clairement, dans le Lalande, cette distinction entre l'*hexis* comme élément d'une des quatre paires d'oppositions et comme qualité du premier genre⁶. En outre, le mot «*hexis*», en tant qu'il s'oppose à «*sterêsis*» (privation), est habituellement traduit

⁵«De oppositis autem quoties solent opponi dicendum est. Dicitur autem alterum alteri opponi quadrupliciter, aut ut ad aliquid, aut ut contraria, aut ut habitus et privatio, aut ut affirmatio et negatio; opponitur autem unumquodque istorum, ut figura dicam relativa quidem, ut duplum dimidio. Contraria autem ut malo bonum, secundum privationem et habitum, ut coecitas visui, secundum affirmationem et negationem, ut sedet non sedet.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.264C. Nous traduisons. Cf. *Catégories* 10, 11b 15-23.

⁶«L'opposition *privation-possession* a du reste une valeur technique déterminée et spéciale dans l'aristotélisme. [...] Ce sens de l'*hexis* est en rapport avec un des sens qu'Aristote attribue à l'*ekhein* dans l'analyse qu'il fait de cette catégorie (*Cat.* 15; *Métaph.*, V, 23).» A. Lalande, «Possession», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 13^e édition, 1980, p.794.

en français, voire en anglais, par le terme «possession»⁷. Dans les cas où un autre substantif est utilisé⁸, notre investigation nous révèle qu'il se distingue, sauf exception, des mots «*habitus*» ou «habitude» utilisés parfois en français dans le sens d'«état» ou de «manière d'être acquise»⁹. Bien que le choix du terme «*habitus*» en français soit tout à fait heureux et approprié pour rendre le mot grec «*hexis*» dans le sens d'une qualité quasi permanente, stable et acquise, ce qui n'est pas du tout le cas du substantif polysémique «habitude» qui devrait de préférence être utilisé pour traduire «*ethos*» tel que l'entend Aristote notamment dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁰, nous préférons utiliser, dans la présente étude, «état» et, parfois, «manière d'être» (acquise) afin de bien les distinguer des termes employés par les auteurs latins eux-mêmes dont nous examinerons les textes sur cette question. Il faut savoir, par ailleurs, que le

⁷Cf. *Catégories* 10, 11b 15-23 in J. Tricot, *Aristote. Organon. I. Catégories - II. De l'interprétation*, Traduction nouvelle et notes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p.55; J.L. Ackrill, *Categories*, (L. Minio-Paluello, Oxford Classical Texts, 2nd ed., Oxford, 1956), *The Complete Works of Aristotle*, volume one, Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.18. G. Leroux suggère l'utilisation des expressions «possession» et «état actuel» pour rendre le mot «*hexis*», bien qu'il ne précise pas laquelle de celles-ci vaut pour tel ou tel sens d'«*hexis*». Cf. G. Leroux, «Héxis, Diathesis (disposition)», *op. cit.*, p.1138.

⁸H. Cooke utilise, par exemple, le terme anglais «positives» ou l'expression «positive terms» pour rendre «*hexeis*» dans le sens de «possessions». Cf. H.P. Cooke & H. Tredennick, *Aristotle. The Organon. I The Categories, On Interpretation* (Cooke), *Prior Analytics* (Tredennick), Introductions, texts and translations, London/Cambridge, William Heinemann LTD/Harvard University Press, 1938, p.81; 85. De son côté, O. Hamelin emploie le terme «habitude» dans ce sens, mais il le distingue de l'expression «disposition permanente» qu'il utilise pour rendre l'*hexis* comme qualité quasi permanente, stable et acquise. Cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, publié par Léon Robin, Quatrième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p.104; 131.

⁹Cf. G. Leroux, «Héxis, Diathesis (disposition)», *op. cit.*, tome 1, p.1138; S. Pinckaers, «Habitude et habitus», *op. cit.*, p.2-11; F. Weber, «Habitus, privatio (habitus, privation)», *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, *op. cit.*, tome 1, p.1108-1109; F. Brémond, «Affection», *ibid.*, p.49-50; L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Études des notions fondamentales*, Paris, P. Lethiellieux, 1958, p.107-108; Lalande, «Habitude», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p.392-399.

¹⁰Cf. É.N. II, 1, *passim*; III, 15, 1119a 25-28; VII, 6, 1148b 17-34; VII, 9, 1151a 15-20; X, 10, 1179b 20 *sqq.*

mot «*hexis*» pris dans le sens d'état stable, quasi permanent et acquis par l'habitude (*ethos*) est également rendu en français par d'autres expressions qui nous éloignent encore un peu plus d'un idéal d'uniformisation langagière¹¹. Nous usons, en outre, du mot «disposition» pour rendre «*diathesis*» qui renvoie, comme le terme «*hexis*» pris dans le sens d'«état», à une qualité du premier genre dans les *Catégories* d'Aristote. Nous reviendrons sur la distinction qui

¹¹Voyons quelques cas. Tricot utilise le mot «état» pour traduire, dans les *Catégories*, le terme grec «*hexis*», alors qu'il va employer, curieusement, les expressions «disposition», «manière d'être» et «*habitus*» pour rendre la même notion dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, ainsi que dans les notes qui l'accompagne. Précisons qu'il use, dans les *Catégories*, du terme «disposition» pour rendre le mot grec «*diathesis*»! Cf. J. Tricot, *Aristote. Organon. I. Catégories - II. De l'interprétation*, op. cit.; J. Tricot, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index, septième tirage, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990. Voilquin fait usage du mot «disposition» dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* pour rendre «*hexis*». Cf. J. Voilquin, *Aristote. Éthique de Nicomaque*, Traduction, préface et notes, Paris, GF Flammarion, 1965. Par ailleurs, la locution pour traduire «*hexis*» utilisée par Gauthier et Jolif dans leur précieux ouvrage sur l'*Éthique à Nicomaque* est «état habituel». Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, tome I, première partie: Introduction; tome I, deuxième partie: Traduction; tome II, première partie: Commentaire (livres I-V); tome II, deuxième partie: Commentaire (livres VI-X), deuxième édition avec une introduction nouvelle, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970. Dans sa traduction de l'*Éthique à Eudème*, Décarie fait usage du terme «*habitus*» pour rendre «*hexis*» et de celui de «disposition» pour traduire «*diathesis*». Cf. V. Décarie, *Aristote. Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris/Montréal, Librairie J. Vrin/Les Presses de l'Université de Montréal, 1978. Pierre Maréchaux utilise, dans sa traduction du même ouvrage, «disposition» pour traduire «*hexis*», «aptitude» pour rendre «*diathesis*». Cf. P. Maréchaux, *Aristote. Éthique à Eudème*, Préface, traduction du grec et notes, Paris, Rivages poche, Petite bibliothèque, 1994. H. Carteron rend «*hexis*» tantôt par «habitude», tantôt par «état». Cf. H. Carteron, *Aristote. Physique*, Texte établi et traduit, troisième édition revue et corrigée, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1961. Dans le traité *De l'âme*, Tricot traduit «*hexis*» par «état» et «*diathesis*» par «disposition», de même que Bodéüs dans sa récente traduction. Cf. J. Tricot, *Aristote. De l'âme*, Traduction nouvelle et notes, nouvelle édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965; R. Bodéüs, *Aristote. De l'âme*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie, Paris, GF-Flammarion, 1993. Dans *La métaphysique*, «*hexis*» est rendu, selon le sens, tantôt par «état» et «disposition permanente», tantôt par «possession». Cf. J. Tricot, *Aristote. La métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. Dans la *Rhétorique*, «*hexis*» est traduit la plupart du temps par «*habitus*», et à de rares occasions par «habitude», «manière d'être» et «disposition». Cf. Médéric Dufour, *Aristote. Rhétorique*, Texte établi et traduit, deuxième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960. Enfin, le traducteur de la *Politique* d'Aristote emploie le terme «disposition» pour rendre «*hexis*». Cf. Pierre Pellegrin, *Aristote. Les politiques*, Traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index, Paris, GF-Flammarion, 1990. L'harmonisation n'est pas plus grande en anglais où l'on retrouve aussi bien «*state*» et «*disposition*» que «*habit*», voire «*characteristic*» et «*character*»!

existe entre l'*hexis* et la *diathesis*. En bref, cette double acception du mot «*hexis*», qui est plus explicite en français en raison de l'utilisation de deux termes distincts, en l'occurrence «état» et «possession», va s'avérer très utile lorsqu'il sera question de préciser le caractère naturel et/ou acquis de l'*hexis*.

1. 2. L'*hexis* chez Platon

La notion d'*hexis* associée à celle de vertu (*aretê*) elle-même ou à l'une de ses espèces serait vraisemblablement d'origine platonicienne¹². Avant Platon, on tient la vertu pour une activité réussie (*eupragia*) et il ne semble pas que l'*hexis* ait jamais été considérée comme une de ses caractéristiques essentielles¹³. L'élève de Socrate lui-même n'offre pas une doctrine très approfondie de la vertu comme *hexis*, mais il ne fait pas de doute qu'il a été influencé par ses prédécesseurs dans la mesure où, comme nous allons le voir à l'instant, il situe l'*hexis* dans l'action. Dans la présente section, nous allons avant tout insister sur la conception de l'*hexis* de Platon qui est davantage développée.

Le maître d'Aristote distingue la possession ou l'acquisition (*ktêsis*) de l'avoir ou l'usage (*hexis*, et parfois *khêsis*). Dans le *Théétète*, Platon discute, par exemple, de cette différenciation entre «posséder» et «avoir», selon les

¹²Cf. *Cratyle* 415d; *République* IX, 591b et X, 618d; *Sophiste* 247a; *Lois* VII, 790e *sqq* et IX, 870c. Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.101 *sqq*; R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p.70 *sqq*.

¹³Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.101-105.

termes mêmes utilisés par le traducteur auquel nous nous référons. Examinons immédiatement de larges extraits des points forts de cette discussion qui s'avère tout à fait pertinente pour notre propos.

Théétète. Mais alors quelle différence mets-tu entre l'un et l'autre? (soit entre «posséder (*ktêsis*) la science» et «avoir (*hexis*) la science») [...] Socrate. Eh bien, posséder (*kektêsthai*) ne me paraît pas être la même chose qu'avoir (*ekhein*). Par exemple, si quelqu'un a acheté un habit et en est le maître, mais ne le porte pas, nous pouvons dire non pas qu'il l'a, mais qu'il le possède. Théé. Et avec raison. Soc. Vois donc si l'on peut de même posséder la science sans l'avoir, comme un homme qui aurait pris des oiseaux sauvages, ramiers ou autres, et les nourrirait chez lui dans un colombier qu'il aurait fait construire. En un sens, nous pourrions dire qu'il les a toujours, puisqu'il les possède. N'est-ce pas vrai? Théé. Si. Soc. Mais, en un autre sens, qu'il n'en a aucun, mais qu'il a sur eux, puisqu'il les a mis sous sa main dans un enclos à lui, le pouvoir de les prendre et de les avoir, quand il le voudra, en attrapant tour à tour celui qu'il juge à propos, et de les lâcher ensuite, et qu'il peut le faire toutes les fois que la fantaisie lui en prend. Théé. C'est vrai. Soc. Faisons encore une fois ce que nous avons fait précédemment, en modelant dans nos âmes je ne sais quelle figure de cire. Faisons à présent dans chaque âme une sorte de colombier avec toutes sortes d'oiseaux, les uns vivant en troupes et séparés des autres, les autres par petites bandes, et quelques-uns solitaires et volant au hasard parmi tous les autres. Théé. Supposons qu'il est fait, mais après? Soc. Dans la première enfance, il faut supposer que ce réceptacle (*aggeion*) est vide (*kenon*) et, en place des oiseaux, nous figurer des sciences. Lors donc que, s'étant rendu possesseur d'une science, on l'a enfermée dans l'enclos, on peut dire qu'on a appris ou trouvé la chose dont elle est la science et que cela même est savoir. Théé. Soit. Socr. Et maintenant, si l'on veut donner la chasse à l'une quelconque de ces sciences, la prendre, la tenir et ensuite la relâcher, vois de quels noms on a besoin pour exprimer tout cela, si ce sont les mêmes dont on a usé d'abord au moment de l'acquisition, ou des noms différents. [...] Socr. Reprenant donc notre comparaison avec l'acquisition et la chasse des pigeons, nous dirons qu'il y a là une double chasse, l'une qui se fait avant l'acquisition dans la vue d'acquérir, et l'autre après l'acquisition en vue de prendre et d'avoir dans ses mains ce qu'on possédait depuis longtemps. De même, si l'on est depuis longtemps possesseur de sciences qu'on a apprises et qu'on sait, on peut rapprendre à nouveau ces mêmes sciences, en ressaisissant et tenant la science de chaque objet, science dont on était

déjà en possession, mais qu'on n'avait pas présente à la pensée. [...] Socr. ...peu nous importent les noms et dans quel sens on s'amuse à tirailler les expressions «savoir» et «apprendre», mais qu'ayant établi qu'autre chose est posséder une science, et autre chose l'avoir, nous affirmons qu'il est impossible de ne point posséder ce qu'on possède, en sorte qu'il n'arrive jamais qu'on ne sache point ce qu'on sait, mais que pourtant il est possible d'avoir une opinion fausse à son sujet, parce qu'on peut n'avoir pas la science d'un objet, mais celle d'un autre à sa place...¹⁴

Avant d'examiner les traits saillants de ce passage qui se révèle, en somme, tout à fait essentiel dans la discussion menée par Platon, précisons d'entrée de jeu le contexte dans lequel il apparaît dans le dialogue. Par l'intermédiaire de son protagoniste Socrate, le maître d'Aristote veut démontrer en quoi consiste le savoir ou la connaissance. Dans le cours de la discussion, Socrate précise à un certain moment qu'aucune définition, ni explication du savoir n'ont été jusque-là apportées, bien que l'entretien tourne depuis le début autour de ce thème. Il avertit donc son interlocuteur qu'il serait profitable de montrer, à cette étape de la conversation, ce qu'est précisément la science. Cette explication entraîne ainsi Platon à distinguer les expressions «posséder la science» et «avoir la science».

Socrate. ...quelle sorte de chose peut bien être le savoir (*epistasthai*). [...] Socr. Tu ne parais pas avoir conscience que toute notre conversation, dès le commencement, n'a été qu'une enquête sur la science, vu que nous ignorions ce qu'elle peut être. Théétète. J'en ai parfaitement conscience. Socr. Eh bien alors, ne trouves-tu pas qu'il est impudent, quand on ne sait pas ce qu'est la science (*epistêmên*), de montrer en quoi consiste le savoir (*epistasthai*)? La vérité, Théétète, c'est que, depuis un bon moment, notre discussion est gâtée par un vice de logique. Nous avons

¹⁴*Théétète*, 197b-199b. *Platon. Théétète. Parménide*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p.148-152. Cf. *Platon. Oeuvres complètes*, tome VIII — 2^e partie, *Théétète*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1963, p.241-244. Aristote discute de cette distinction entre avoir (*ekhôn*) la science et l'utiliser (*khrômenos*) dans l'É.N. VII, 3, notamment VII, 5, 1146b 30-33.

dit cent fois: «nous connaissons» et «nous ne connaissons pas», «nous savons» et «nous ne savons pas», comme si nous nous comprenions de part et d'autre, alors que nous ignorons encore ce qu'est la science... [...] Socr. Mais puisque nous ne sommes que de pauvres discoureurs, veux-tu que je m'aventure à dire ce que c'est que savoir? car il me semble que nous aurions profit à le faire.¹⁵

Examinons maintenant le passage qui nous intéresse ici au premier chef. Le point crucial que Platon veut faire ressortir est la distinction entre posséder (*kektêsthai*) le savoir et avoir (*ekhein*) le savoir. Précisons tout de suite que le savoir constitue, à l'instar de la vertu, une réalité paradigmatique à laquelle on se réfère, notamment dans la tradition aristotélicienne, voire stoïcienne, lors des discussions portant directement et indirectement sur la notion d'*hexis*. Platon situe déjà la science au centre de ces discussions. D'une manière plus précise, il affirme que la possession (*ktêsis*) est entre l'absence et l'usage qu'il nomme «*hexis*» ou «*khrêsis*». À défaut d'une théorie de la puissance et de l'acte comparable à celle que développera plus tard le plus célèbre de ses disciples, Platon situe la possession à mi-chemin entre le manque, en l'occurrence le vide (*kenon*), et l'avoir (*hexis*), position conservée, *mutatis mutandis*, par Aristote. On ne saurait donc trop insister sur ce passage où on laisse entendre que le savoir est acquis, puisque le réceptacle (*aggeion*) qui le reçoit est au départ vide (*kenon*). Il est vraisemblable que ce qui vaut ici pour le savoir vaut également pour d'autres biens (*agatha-ktêmata*), comme nous le verrons plus loin. Cette idée exprimée ici par Platon selon laquelle notre âme serait au départ une sorte de *tabula rasa* semble néanmoins aller à l'encontre de la pensée platonicienne habituelle qui suggère plutôt que ce que l'on acquiert réside déjà

¹⁵*Théétète*, 196d-197a. Émile Chambry, *Platon. Théétète...*, *op. cit.*, p.147-148. Cf. Auguste Diès, *Platon...*, *op. cit.*, p.240.

en germe en nous, alors qu'Aristote affirme de préférence que cette acquisition vient de l'extérieur, en l'occurrence de la pratique. Sans entrer immédiatement dans le détail, on suppose, par ailleurs, qu'à l'instar de la doctrine aristotélicienne, il existe vraisemblablement une prédisposition innée ou une capacité naturelle qui rend possible toute forme d'acquisition, comme cet état d'être connaissant, que le disciple de Socrate appelle «*ktêsis*». En revanche, la principale distinction qui existe entre eux relativement à la question de l'*hexis* réside dans la réalité diamétralement opposée qui est visée par ce terme. Alors que Platon nomme «*hexis*» l'usage que l'on fait du savoir que l'on possède à la suite d'une activité acquisitive, puisqu'à la naissance «le réceptacle est vide», nous verrons incessamment qu'Aristote utilise, à l'inverse, le même substantif pour désigner la possession de ce savoir qu'il situe plus précisément entre la pure puissance et l'acte. Avoir un savoir n'est donc pas, dans l'esprit de Platon, équivalent à le posséder, mais correspond plutôt au fait de l'utiliser. Précisons enfin que ce passage se termine avec l'idée que la possession d'un savoir peut néanmoins entraîner une opinion fausse, du seul fait qu'il peut y avoir méprise au sujet de l'objet exact sur lequel porte ledit savoir.

Au tout début du *Philèbe*, Socrate expose à Protarque la doctrine du bien qui sera, à peu de chose près, celle que défendra à la fin Platon. Selon l'élève de Gorgias, le bien consiste dans le plaisir, alors qu'il se situe plutôt, selon la conception platonicienne, dans la sagesse et l'intelligence. La discussion aboutit rapidement à l'idée qu'il faut découvrir dans quel état (*hexis*) et disposition (*diathesis*) doit se trouver l'âme pour accéder à la vie heureuse et au bien suprême. Est-ce un état proche du plaisir (*hêdonê*) ou bien de la sagesse (*phronêsis*) et de l'intelligence (*noûs*)? Mais avant de répondre à cette question,

précisons, sans y insister davantage, que certains commentateurs signalent, avec raison, qu'il existe chez Platon une distinction entre le bonheur et le bien suprême¹⁶.

Socrate. Or donc, Philèbe soutient que le bien (*agathon*), pour tous les êtres animés, consiste dans la joie, le plaisir, l'agrément et dans toutes les choses du même genre, et moi, je prétends que ce n'est pas cela, et que la sagesse (*phronein*), la pensée (*noein*), la mémoire (*memnêsthai*) et ce qui leur est apparenté, comme l'opinion droite et les raisonnements vrais, sont meilleurs et plus précieux que le plaisir pour tous ceux qui sont capables d'y participer, et que cette participation est la chose du monde la plus avantageuse pour tous les êtres présents et à venir. N'est-ce pas à peu près cela, Philèbe, que nous disons l'un et l'autre? Philèbe. C'est exactement cela, Socrate. [...] Socr. Il faut donc employer tous les moyens pour atteindre la vérité sur cette matière. [...] Socr. Eh bien donc, puisque nous sommes d'accord là-dessus, convenons encore de ceci. Protarque. De quoi? Socr. Que, dès ce moment, chacun de nous essaiera de faire voir quel est l'état (*hexin*) et la disposition (*diathesis*) de l'âme qui est capable de procurer à tous les hommes une vie heureuse (*bion eudaimona*). N'est-ce pas là ce que nous avons à faire? [...] Socr. Vous avez à montrer, vous autres, que cet état consiste dans le plaisir (*khairein*); moi, qu'il consiste dans la sagesse (*phronein*).¹⁷

On sait déjà en partie la conclusion à laquelle arrivera Socrate qui précise, à la toute fin du dialogue¹⁸, que l'état par lequel on atteint le souverain bien n'est ni le plaisir (*hêdonê*), ni vraiment l'intelligence (*noêsis*), mais un

¹⁶«Aspasius déjà reconnaissait volontiers qu'il existe pour Platon un bonheur qui réside dans la contemplation du Bien-en-soi. Mais ce n'est pas là ce qui est ici en question: ce qu'il s'agit de savoir, c'est si Platon, lorsqu'il était question du Bien suprême, le faisait consister dans le bonheur, comme tout le monde, ou dans le bien en soi; le texte du traité *Sur le bien* suffit à prouver, ce que d'ailleurs on sait assez, que, aux yeux de la plupart des gens, le «Bien de Platon», ce n'était pas le bonheur, mais une abstraction!» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.28.

¹⁷*Philèbe* 11a-12a. *Platon. Sophiste-Politique-Philèbe-Timée-Critias*, Traduction, notices et notes par É. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1969, p.271-72. Cf. *Platon. Oeuvres complètes*, Tome IX — 2^e partie, *Philèbe*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1959, p.1-2.

¹⁸Cf. *Philèbe* 66a-66c.

composé des deux. Il n'en demeure pas moins que l'intellect (*noûs*) et la sagesse (*phronêsis*) restent supérieurs au plaisir. Ils se situent au troisième rang des biens (*ktêmata*), après la mesure (*metron*), le mesuré (*metrion*), l'opportun ou l'à-propos (*kairion*) et autres choses semblables, qui viennent en premier, et la proportion (*summetron*), le beau (*kalon*), la perfection (*teleon*), l'efficacité (*ikanon*) et tout ce qui est du même genre, qui apparaissent en second. Notons que certains de ces biens appartenant à ces deux niveaux supérieurs se rapprochent du juste milieu (*mesotês*) aristotélicien, tout en étant, nous y reviendrons, fondamentalement différents. Le plaisir, quant à lui, vient au cinquième rang des biens, immédiatement après les sciences (*epistêmas*), les arts (*tekhnas*) et les opinions vraies (*doxas orthas*), qui arrivent au quatrième rang. En bref, l'intelligence constitue, d'après l'interrogation initiale, l'état le plus près du bonheur qui consiste à s'élever vers le bien suprême.

Socrate. [...] Comme j'avais dans l'esprit tout ce que je viens d'exposer et que j'étais choqué de l'opinion soutenue non seulement par Philèbe, mais par une infinité d'autres (entre autres les sensualistes), j'ai dit que l'intelligence (*noûs*) était pour la vie humaine une chose beaucoup meilleure et plus avantageuse que le plaisir (*hêdonês*). [...] Socr. Mais comme je soupçonnais qu'il y avait encore plusieurs autres biens, j'ai ajouté que, si nous en trouvions un meilleur que ces deux-là, je soutiendrais l'intelligence contre le plaisir dans la lutte pour le second prix et que le plaisir ne l'obtiendrait pas. [...] Socr. Ensuite nous avons donné des preuves parfaitement suffisantes qu'aucun des deux n'était suffisant. [...] Socr. Notre discussion a entièrement débouté l'une et l'autre, l'intelligence et le plaisir, de leur prétention à être le bien absolu (*toi tagathon*), parce qu'ils sont privés du pouvoir de se suffire par eux-mêmes et qu'ils sont incomplets en même temps qu'insuffisants. [...] Socr. Mais un troisième compétiteur s'étant montré supérieur à chacun de ces deux-là, l'intelligence nous a paru avoir une parenté et une affinité cent fois plus grande que le plaisir avec l'essence du vainqueur.

[...] Socr. C'est donc le cinquième rang, d'après le jugement que notre argumentation a prononcé, qu'il faut assigner au pouvoir du plaisir.¹⁹

Nous sommes maintenant à même de constater que Platon utilise, dans un contexte cette fois-ci plus près des discussions morales, les termes «*hexis*» et «*diathesis*» pour désigner ce que les traducteurs nomment «état», «disposition» ou «condition», à savoir la condition qui doit être atteinte pour accéder au bien suprême. Cet état (*hexis*), qui n'est nullement distingué ici de la disposition (*diathesis*), comme le fera plus tard Aristote, correspondrait, dans la logique du vocabulaire platonicien, à ce qui a été appelé «avoir» (*hexis*) dans le *Théétète*, c'est-à-dire non pas à un état acquis latent (*ktêsis*), mais plutôt à un état en usage (*khêsis*)²⁰. La place de la sagesse, du plaisir et autres biens dans l'*hexis*, grâce à laquelle on peut atteindre la vie heureuse, est une conception qui se distingue de celle prônée, entre autres, par Xénocrate et Speusippe pour qui le bonheur consiste dans la possession (*ktêsis*) de la vertu et autres biens et non pas dans leur usage²¹.

Concluons cette section par une citation d'un passage de l'*Euthydème* où Platon expose clairement la thèse, reprise *mutatis mutandis* par Aristote, selon laquelle le bonheur réside non pas dans la possession (*ktêsis*) d'un bien, mais

¹⁹*Philèbe* 66e-67a. É. Chambry, *Platon...*, *op. cit.*, p.374-75. Cf. Auguste Diès, *Platon...*, *op. cit.*, p.93-94.

²⁰Cf. *Théétète*, 197b-199b. Voir aussi *Euthydème* 289a-b et *passim*. Dans leur étude sur l'*Éthique à Nicomaque*, Gauthier et Jolif signalent à ce sujet: «...si Platon avait adopté comme terme technique le mot de *possession*, *ktêsis*, c'était précisément pour distinguer cette simple possession de l'*hexis*, qui, à ses yeux, disait, outre la possession, l'usage actuel... ...en définissant le bonheur comme une *hexis*, Platon en faisait donc non une possession, mais un usage...» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.66.

²¹Cf. É.N. I, 9, 1098b 24-26. D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie, cette position aurait en effet été défendue par Xénocrate et Speusippe. Cf. R.A. Gauthier, & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.32 *sqq* et 65; J. Tricot, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p.64, note 4.

dans son usage (*hexis-khrêsis*). D'une manière plus précise, le bonheur est uniquement possible lorsqu'une droite pratique suit une acquisition de biens. Platon souligne que la seule possession de biens est inutile, s'ils ne sont pas mis en service. Cette conception pourrait, à la limite, être endossée telle quelle par Aristote, bien qu'il estime plutôt que la seule possession de biens, en l'occurrence des vertus, implique nécessairement qu'il y ait eu auparavant une longue pratique droite pour les acquérir. Lorsqu'une vertu est acquise, la logique de la morale aristotélicienne implique alors que l'individu qui désormais la possède a développé une grande aptitude à en reproduire les effets et a conséquemment de fortes chances de les répéter de nouveau. Il doit néanmoins toujours y avoir au bout du compte pratique vertueuse pour être méritant. En bref, l'extrait de l'*Euthydème* que l'on présente illustre bien, de nouveau, à quoi se réfèrent les termes «*ktêsis*» et «*khrêsis*», équivalent à «*hexis*», dans la doctrine platonicienne.

Nous sommes en effet convenus, dis-je [Socrate], que si nous avons beaucoup de biens (*agatha*), nous serions heureux (*eudaimonein*) et prospères (*eu*). Il [Clinias] le reconnut. — Serions-nous heureux avec ces biens, s'ils ne nous servaient à rien, ou s'ils nous servaient à quelque chose? — S'ils nous servaient à quelque chose, répondit-il. — Mais nous serviraient-ils à quelque chose, si nous nous contentions de les avoir, sans nous en servir? Par exemple si nous avons une grande abondance de vivres, mais que nous n'en mangions pas, ou des boissons, mais que nous n'en buvions pas, cela nous serait-il de quelque utilité? — Non assurément, dit-il. — Supposons de même que tous les artisans aient à leur disposition tout ce qui est nécessaire à chacun pour son travail, mais qu'ils ne s'en servent point, réussiraient-ils grâce à cette possession (*ktêsin*), parce qu'ils auraient acquis tout ce qu'un artisan doit posséder? Par exemple, un charpentier qui se serait pourvu de tous les outils et du bois nécessaire, mais sans rien fabriquer, pourrait-il retirer quelque avantage de son acquisition (*ktêseôs*)? — Aucun, répondit Clinias. — Et si quelqu'un possédait les richesses et tous les biens dont nous parlions tout à l'heure, mais sans en faire usage, serait-il heureux par la

possession de ces biens? — Non, assurément, Socrate. — Il faut donc, à ce qu'il paraît, dis-je, non seulement posséder (*kektêsthai*) les biens de ce genre pour être heureux, mais encore en faire usage (*kh rêsthai*), sans quoi leur possession (*ktêseôs*) n'est d'aucune utilité (*ouden ophelos*). — Tu dis vrai. — Mais suffit-il, Clinias, pour qu'un homme soit heureux, qu'il possède (*kektêsthai*) ces biens et qu'il en fasse usage (*kh rêsthai*)? — Il me semble. — Le sera-t-il, dis-je, s'il en fait un bon usage (*orthôs kh rêtai*), ou le sera-t-il aussi, s'il en fait un mauvais? — S'il en fait un bon. — C'est bien dit, repris-je; car on se cause, je crois, plus de préjudice à mal user d'une chose, quelle qu'elle soit, qu'à la laisser de côté...²²

1. 3. La vertu comme *hexis* chez Aristote

Among the range of moral concepts that the Middle Ages derived from Aristotle, few exercised greater influence than the doctrine of *habitus*.

Cary J. Nederman, «Nature, Ethics and The Doctrine of 'Habitus': Aristotelian Moral Psychology in The Twelfth Century»

Aristote doit être considéré comme le véritable fondateur de la doctrine de la vertu comme *hexis*. Nous allons voir de plus près que la conception de l'*hexis* du Stagirite se démarque fondamentalement de celle de son maître. Il existe néanmoins certaines similitudes qui, sans étonner outre mesure, demeurent pourtant intrigantes, étant donné surtout les univers philosophiques passablement différents dans lesquels elles se manifestent. Platon estime que les biens que l'on possède, parmi lesquels il faut vraisemblablement compter la vertu, doivent servir pour être utiles, ce que ne

²²*Euthydème* 280b-c. Platon. *Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon-Cratyle*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p.119-120. Cf. Platon. *Oeuvres complètes*, Tome V — 1^{re} partie, *Ion-Ménexène-Euthydème*, Texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964, p.156-157.

contesterait nullement Aristote²³, bien qu'il accorde très peu d'attention à cette acquisition elle-même qu'il nomme «*ktêsis*» et que l'on devrait de préférence appeler en français «possession», étant donné la polysémie du terme «acquisition» qui signifie aussi bien l'acte même d'acquérir que le résultat de cet acte. On sait, en revanche, que la possession d'un bien demeure, même lorsqu'il n'est pas en usage. Précisons que l'emploi du mot français «possession» demeure adéquat pour rendre ce que Platon appelle «*ktêsis*», mais il vaut mieux se garder de l'employer pour traduire le terme «*hexis*» chez Aristote lorsqu'il renvoie à une réalité qui se rapproche de celle à laquelle fait référence «*ktêsis*»; il est plutôt d'usage de l'utiliser, dans un contexte aristotélicien, pour rendre le mot grec «*hexis*» lorsqu'il dénote un élément qui constitue, avec la privation, l'une des quatre paires d'oppositions, comme nous avons déjà pu le constater dans la section initiale de ce premier chapitre. En bref, nous allons voir à l'instant que ces mêmes caractéristiques, à savoir la particularité d'être acquise et de perdurer, se retrouvent également dans la conception aristotélicienne non plus de la *ktêsis*, mais, cette fois-ci, de l'*hexis*.

Nous devons auparavant préciser davantage notre démarche, afin de bien mettre en évidence les principaux enjeux de la présente section. Outre que l'on veuille exposer de la manière la plus adéquate la conception de la vertu comme *hexis* d'Aristote, ce qui motive également notre cheminement est de présenter ici des aspects de cette doctrine qui concernent plus directement la théorie d'Abélard, pour ne pas dire ses points difficiles ou faibles. C'est pourquoi nous consacrons une part importante de cette section sur Aristote à la

²³Cf. É.N. II, 2, 1104b 24-28. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote explique que la fonction ou l'œuvre (*ergon*), qu'il définit comme la fin de chaque chose, demeure supérieure à l'*hexis*. Cf. É.E. II, 1, 1219a 7-13.

question de l'acquis à la fois de la vertu et de l'*hexis* en général. Nous avons déjà signalé qu'il s'agit là de la pierre d'achoppement de la conception abélardienne de la vertu comme *habitus* et une explication de la position d'Aristote à ce sujet, elle-même passablement complexe, ne peut que clarifier celle du Péripatéticien du Pallet. Mais nous allons d'abord voir ce qui caractérise l'*hexis* comme telle chez Aristote, tant dans les textes qu'Abélard avait en sa possession que dans d'autres pertinents. Notre approche sera entre autres négative, en ce sens que nous préciserons son contenu en l'opposant aux réalités qui s'en approchent le plus. Nous serons ainsi amenés à examiner de plus près certains termes techniques propres au vocabulaire aristotélicien. En outre, nous reviendrons brièvement sur le thème du bonheur qui permet de bien distinguer notamment l'état vertueux de l'action vertueuse elle-même, et cela tant chez Platon que chez Aristote. Et même si ce point demeure accessoire pour notre propos, il reste néanmoins crucial pour une explication plus large de l'éthique de ces auteurs, étant donné la place ultime ou quasi ultime qu'occupe le bonheur de l'homme vertueux dans leur théorie respective. En somme, nous serons mieux à même de constater l'originalité de la conception de la vertu comme *hexis* d'Aristote par rapport, du moins, à la position sur les biens comme *hexeis* de Platon.

1. 3. 1. L'*hexis* et la *diathesis*

Le Stagirite va modifier le vocabulaire de son maître pour représenter, somme toute, des réalités passablement similaires, bien que l'ensemble du système philosophique ait été considérablement transformé. Dès le début du chapitre huit des *Catégories*, Aristote classe l'*hexis* et la *diathesis* dans le premier genre de la qualité. Rappelons que la qualité représente pour lui : «...ce en vertu de quoi on est dit être tel.»²⁴ L'état (*hexis*) se distingue de la disposition (*diathesis*) en ce que le premier est plus permanent (*khroniôteron*) et constant (*monimôteron*) que la seconde²⁵. Bien que l'état soit quelque chose de stable, il n'en demeure pas moins que ce qui le contient est bel et bien mû et en mouvement²⁶. Les états (*hexeis*) par excellence demeurent pour Aristote les diverses vertus et les multiples formes du savoir²⁷. Précisons que le Stagirite signale, dans *Les parties des animaux*²⁸, l'existence de deux états (*hexeis*) distincts du savoir : la connaissance (*epistêmê*) comme telle, qui implique les diverses connaissances particulières, ainsi qu'une forme de culture plus générale nommée en grec «*paideia*» qu'il serait malencontreux de traduire,

²⁴*Catégories* 8, 8b 25. Cf. *Métaphysique* V, 14.

²⁵«Mais l'état (*hexis*) diffère de la disposition (*diatheseos*) en ce qu'il a beaucoup plus de durée (*khroniôteron*) et de stabilité (*monimôteron*)...» *Catégories* 8, 8b 26-27. Cf. *De generatione et corruptione* I, 10, 327b 16.

²⁶Cf. *Physique* V, 4, 228a 6-8.

²⁷«...sont des états (*hexeis*) les sciences (*epistêmai*) et les vertus (*aretai*), car la science semble bien être au nombre des choses qui demeurent stables et sont difficiles à mouvoir, même si l'on n'en possède qu'un faible acquis (*labe*), à moins qu'un grand changement ne se produise en nous à la suite d'une maladie ou de quelque autre cause de ce genre. De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir aisément être mue ni changée.» *Catégories* 8, 8b 29-34. Pour une distinction plus précise entre l'*hexis* morale et l'*hexis* du savoir, cf. *É.N.* V, 1, 1129a 12-17.

²⁸Cf. *Les parties des animaux* I, 1, 639a 1-5.

croyons-nous, par un terme qui n'implique ni ne connote les attributs propres à un état. Toujours est-il que ces deux types d'états, le savoir et la vertu s'entend, constituent, avec l'art (*tekhnê*), les principales réalités auxquelles renvoie ce premier genre de la qualité. Signalons en outre que l'intellect (*noûs*) «agent» est comparé, dans le *De anima*, à une *hexis* (*hôs hexis tis*) semblable à la lumière²⁹. Sans insister sur cette question de l'intellect agent (*noûs poiêtikos*), qui dépasse le cadre de notre étude, nous pouvons néanmoins observer qu'il partage certaines caractéristiques avec la vertu ou le savoir par exemple, comme le fait d'être stable et durable, mais s'en distingue sinon par le caractère naturel, du moins par la particularité d'être «par essence un acte»³⁰. Il n'en reste pas moins que certains commentateurs font remarquer qu'Aristote emploie alors le terme «*hexis*» dans le sens plus général de «possession», par opposition à «privation»³¹.

Parmi les vertus comme *hexeis*, il faut compter non seulement les vertus morales, comme la justice, la force et leurs espèces respectives, mais aussi les vertus intellectuelles, et en particulier la sagesse ou la prudence (*phronêsis*)³². Il ne faut pas, d'autre part, prendre à la lettre la phrase du Stagirite dans laquelle on précise que tous les états (*hexeis*) louables sont des vertus³³. Il

²⁹Cf. *De anima* III, 5, 430a 15. Cf. R. Bodéüs, *Aristote. De l'âme, op. cit.*, p.228; Paul Siwek, *Aristotelis de anima*, Libri tres graece et latine I, Edidit, versione auxit, notis illustravit, editio tertia, Romae, Aedes Pont. Universitatis Gregoriana, 1957, p.254.

³⁰Cf. *De anima* III, 5, 430a 18.

³¹«Idem infertur ex vocabulo *hexis*, quo ab Aristotele intellectus agens designatur (III, 5, 430a 15); licet enim vocabulum hoc plures significationes habere possit, semper tamen significat aliquid, quod *ad subiectum* ipsum pertinet et non ad rem distinctam (Hertling, *l. c.*).» Paul Siwek, *Aristotelis de anima, op. cit.*, p.324. «*Hexis*, par opposition à *privation*, et non, au sens, que nous connaissons, de première étape de l'actualisation.» J. Tricot, *Aristote. De l'âme, op. cit.*, p.182, note 1.

³²Cf. É.N. VI, 2, 1139a 15-16 et 1139b 12-13; VI, 5, 1140b 4-5 et 20-21.

³³Cf. É.N. I, 13, 1103a 9-10.

existe, en effet, des qualités louables ou bonnes, dont certaines incomplètes, qui constituent des *hexeis* sans être pour autant des vertus, comme la continence, l'amitié, voire l'art, la science et l'intelligence³⁴. Notons que le contraire de la vertu, le vice, est également une *hexis*³⁵. Quant à savoir si le bonheur, qui n'est manifestement pas une vertu, constitue une *hexis*, comme le prétend le traducteur notamment de la *Métaphysique* et de l'*Éthique à Nicomaque*, Jean Tricot, nous allons en discuter dans la prochaine section³⁶. Signalons encore que le temps est considéré comme un état (*hexis*) du mouvement³⁷, alors que la mémoire (*mnêmê*), que l'on classerait, à première vue, parmi les états intellectuels, est plutôt tenue pour une activité (*energeia*)³⁸. En bref, l'*hexis* prend diverses formes qu'il serait ici fastidieux, voire inutile pour notre propos, d'énumérer systématiquement³⁹. Nous reviendrons au besoin sur d'autres types d'*hexeis*, mais retournons, pour le moment, à ses diverses particularités, notamment à ce qui les distingue des *diatheseis*.

On se rappelle que Platon ne différencie pas, dans l'extrait du *Philèbe* examiné précédemment, l'*hexis* de la *diathesis*⁴⁰; elle n'est pas considérée, de

³⁴ Cf. É.N. VI, 3, 1139b 15-17. Au sujet de la continence ou de la tempérance (*egkrateia*) par exemple, cf. É.N. IV, 15, 1128b 33-34; VII, 1, 1145b 1; VII, 2, 1145b 8-11; VII, 3, 1146a 18-21; VII, 9, 1151a 27; VII, 12, 1152a 35.

³⁵ «J'entends par passions la colère, le désir et les émotions de ce genre... par *habitus* (*hexeis*), les vertus (*aretas*) et les vices (*kakias*)...» *Rhétorique* II, 12, 1388b 32-34. Cf. *Rhétorique* I, 10, 1369a 7-23; É.N. III, 7 *in extenso*; É.N. V, 1, 1129a 7; É.E. III, 1, 1228a 30 *et passim*; *Physique* VII, 3, 246a 12.

³⁶ Cf. J. Tricot, *Aristote. La métaphysique*, *op. cit.*, p.28, note 3; *Aristote. Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p.65, note 2.

³⁷ Cf. *Physique* IV, 14, 223a 16-20.

³⁸ Cf. *Topiques* IV, 5, 125b 19. On se rappelle qu'Aristote distingue la *mnêmê* de l'*anamnêsis*. Cf. *Peri mnêmês* 453a 6.

³⁹ Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Secunda editio, Graz, Akademische Druck— U. Verlagsanstalt, 1955.

⁴⁰ Cf. *Philèbe* 11a-12a.

toute façon, comme un état, puisqu'elle est l'usage d'une acquisition. Cette distinction demeure néanmoins cruciale pour le Stagirite qui considère habituellement le savoir et la vertu comme des *hexeis*. En revanche, la *diathesis* constitue, à ses yeux, une condition passagère et facilement changeante. La disposition paradigmatique demeure le refroidissement ou le réchauffement soudain et temporaire d'un individu⁴¹. Il est à noter qu'en tant que seconde nature, ainsi que l'affirmeront explicitement certains successeurs comme Augustin⁴², l'*hexis* ne peut être écartée, vu sa très grande stabilité et sa quasi permanence, à moins qu'un bouleversement important ou qu'une grave maladie ne survienne⁴³. Malgré la traduction de certains⁴⁴, Aristote lui-même n'utilise pas explicitement dans les *Catégories* l'expression rendue en français de «seconde nature», bien qu'il le sous-entende⁴⁵. Toujours est-il qu'il semble ailleurs moins persuadé quant au caractère stable et quasi permanent de l'*hexis*, du moins en ce qui concerne le savoir qui peut toujours être remis en question et être modifié⁴⁶. Notons enfin que le Stagirite estime, dans le même ordre d'idées, que l'habitude (*ethos*), en tant qu'étape initiale conduisant à

⁴¹«Par contre, on appelle dispositions (*diatheseis*) les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, telles que la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, et ainsi de suite. En effet, l'homme se trouve dans une certaine disposition à leur égard, mais il en change vite, de chaud devenant froid, et de bien portant, malade...» *Catégories* 8, 8b 35-9a 1.

⁴²Voir la section 4 (II) *infra*. En accord avec une interprétation possible, Cicéron défendrait également des propos similaires. Voir la section 2.1 (II) *infra*.

⁴³Cf. *Catégories* 8, 8b 29-34.

⁴⁴Cf. H.P. Cooke & H. Tredennick, *Aristotle. The Organon. I The Categories, On Interpretation* (Cooke), *Prior Analytics* (Tredennick), op. cit., p.65.

⁴⁵«En effet, l'homme se trouve dans une certaine disposition à leur égard, mais il en change vite, de chaud devenant froid, et de bien portant, malade; et ainsi du reste, à moins que quelqu'une de ces dispositions n'arrive elle-même, avec le temps, à devenir naturelle (*pephusiômenê*), et ne soit invétérée ou difficile à mouvoir: on pourrait peut-être dès lors l'appeler état.» *Catégories* 8, 9a 1-3.

⁴⁶Cf. *Topiques* IV, 2, 121b 27-39; VIII, 1, 156b 39; *Métaphysique* I, 3, 983b 14-16. Dans l'É.N., Aristote signale que la vertu est naturellement sujette à périr par excès et par défaut. Cf. É.N. II, 2, 1104a 12 sqq; II, 3, 1105a 14.

l'*hexis*, s'apparente déjà à la nature⁴⁷, bien qu'elle s'en distingue fondamentalement⁴⁸. Cette habitude (*ethos*) diffère de la notion plus complexe de caractère (*êthos*) qui renvoie communément au penchant intérieur, et notamment à la partie désirante qui constitue le fondement des vertus morales (*êthikai*)⁴⁹.

Nous reviendrons sur ces principales caractéristiques de l'*hexis* et de la *diathesis*, notamment lors de notre examen des textes d'Abélard où il en est largement question. Nous allons, pour le moment, porter une attention particulière à un passage des *Catégories* concernant ces premiers genres de la qualité qui a fait, comme plusieurs autres d'ailleurs, couler beaucoup d'encre. Il s'agit de l'extrait où Aristote précise, après les avoir distinguées, que les *hexeis* sont en même temps des *diatheseis*, alors que l'inverse ne s'ensuit pas

⁴⁷«Il suit donc nécessairement que tendre à son état de nature (*kata phusin*) est dans la plupart des cas agréable, et surtout quand les choses qui se produisent selon la nature ont recouvré leur propre nature; il en est de même des habitudes (*ethê*); et, en effet, l'habituel se produit désormais comme une chose naturelle; car l'habitude (*ethos*) a quelque ressemblance avec la nature; «souvent» (*pollakis*) est, en effet, voisin de «toujours» (*aei*); toujours est le domaine de la nature; souvent, celui de l'habitude. [...] On a plaisir à faire plusieurs fois (*pollakis*) les mêmes choses; car, disions-nous, ce qui est habituel est agréable. Changer est agréable; changer est, en effet, un retour à l'état naturel, la constante répétition (*aei*) d'une même chose portant toujours à l'excès l'*habitus* (*hexeos*) établi...» *Rhétorique* I, 11, 1370a 3-8; 11, 1371a 24-27. Cf. *Rhétorique* I, 10, 1369b 6.

⁴⁸Cf. É.N. VII, 11, 1152a 28-32.

⁴⁹«Puisque le caractère (*êthos*), comme le signifie le mot, est ce qui reçoit son accroissement de l'habitude (*ethos*) et que l'habitude apparaît sous l'influence de quelque chose de non-inné, à la suite de nombreux mouvements d'un certain type, c'est de cette façon qu'on a désormais des principes d'action — ce que nous ne voyons pas chez les êtres inanimés... C'est pourquoi le caractère doit être une qualité de la partie irrationnelle de l'âme capable, toutefois selon la raison impérative, de suivre la raison.» É.E. II, 2 1220a 39-1220b 7. Cf. É.N. I, 13, 1102b 30 et 1103a 5-7; II, 1, 1103a 12 sqq; VI, 2, 1139a 35. Dans la *Rhétorique*, il est largement question de cette notion de caractère. Cf. L. Brisson, «Êthos (coutume, caractère)», *Encyclopédie philosophique universelle* II. *Les notions philosophiques*. *Dictionnaire, op. cit.*, tome 1, p.885-886; R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} et 2^e partie, p.98 et 444.

nécessairement⁵⁰. Il y a eu diverses interprétations dans l'histoire de ce passage qui, à première vue, semble contredire les propos précédents du Stagirite selon lesquels l'*hexis* diffère de la *diathesis*. Nous verrons ultérieurement le commentaire détaillé que fournit Abélard de ce fragment⁵¹. Pour l'instant, signalons les deux explications qui apparaissent les plus plausibles et qui, au bout du compte, se recoupent.

On peut d'abord penser que tous ceux qui ont acquis un état (*hexis*) quelconque possède, par le fait même, la disposition (*diathesis*) correspondante, alors qu'il est possible d'avoir une disposition sans pour autant être en possession de l'état équivalent, lorsque, bien entendu, celui-ci existe; certaines dispositions, comme la santé, ne peuvent devenir des états. Par exemple, un individu peut avoir récemment pris l'habitude (*ethos*) d'agir d'une manière juste et avoir ainsi développé une certaine disposition de justice ou, dit autrement, être disposé à agir avec justice, bien que cette disposition, qui peut facilement disparaître, ne soit pas encore une *hexis* stable et quasi permanente. Par ailleurs, s'il persiste dans cet accomplissement, cette disposition se stabilisera au point de devenir une véritable *hexis*. Vu sous cet angle, la disposition, qui constitue au départ une sorte d'étape préliminaire, se transforme en une *hexis* qui l'inclut en quelque sorte. Comme l'affirme Aristote dans le passage en question, avoir un état consiste à être disposé envers cet

⁵⁰«Les états (*hexeis*) sont en même temps des dispositions (*diatheseis*), mais les dispositions ne sont pas nécessairement des états: posséder, en effet, des états, c'est se trouver aussi dans une certaine disposition (*diakeintai*) à leur égard, tandis qu'avoir des dispositions (*diakeimenoï*) ce n'est pas posséder par cela même, dans tous les cas, un état correspondant.» *Catégories* 8, 9a 10-14.

⁵¹Voir le chapitre III *infra*.

état. Ainsi celui qui possède une *hexis* a en même temps la disposition équivalente, alors que l'inverse ne s'ensuit pas nécessairement⁵².

Dans la seconde interprétation, qui rejoint finalement l'essentiel de la première, on met plutôt l'accent sur la double signification du terme «*diathesis*» qui renvoie, *stricto sensu*, aux seules qualités instables et momentanées, alors qu'il se réfère, *lato sensu*, à la fois aux *hexeis* et aux *diatheseis* prises au sens strict. Ainsi, lorsqu'Aristote signale que les états sont en même temps des dispositions et pas nécessairement l'inverse, il prend alors le terme «disposition» dans un sens large ou dans son sens générique, tout en précisant que les dispositions prises au sens strict ne sont pas des *hexeis*. On se retrouve finalement avec une hiérarchie qui se ramène à celle des genres et des espèces. La disposition au sens large constitue un genre dont l'état et la disposition au sens strict en sont les espèces. De la même manière, l'état comme genre a la vertu comme espèce. Il est à signaler que la vertu comme espèce est bel et bien subordonnée à l'état en tant que genre et non pas au bien qui constitue plutôt une différence spécifique⁵³.

Dans la *Summa theologiae*, Thomas d'Aquin est d'accord avec cette dernière interprétation et estime que l'*habitus* et la disposition au sens strict sont deux espèces différentes subordonnées au genre de la disposition⁵⁴. La

⁵²Cf. *Topiques* VI, 6 144a 16-18.

⁵³Cf. *Topiques* IV, 2, 121b 27-39; VI, 6 144a 16-18.

⁵⁴«Alio modo possunt distingui, sicut diversae species unius generis subalterni: ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur; quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur; quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc, dispositio non fit habitus.» *Sum. Theol.* Ia-IIae, q. 49, 2, ad 3, in P. Caramello, *S. Thomæ*

différence en est alors une d'espèces. Abélard sous-entendait déjà la même idée lorsqu'il affirmait, nous y reviendrons, que la disposition ne devient pas un *habitus* uniquement avec le temps, mais surtout avec la pratique qui la transforme, bien que celle-ci ne puisse s'actualiser que dans un certain temps. Il suggérerait alors que ce qui distingue l'*habitus* de la disposition au sens strict n'est pas de l'ordre de l'accident, mais qu'ils se différencient spécifiquement. Mais est-ce que ces interprétations essentialistes reflètent véritablement la pensée du Stagirite? Ce n'est peut-être pas le cas. Nous reconnaissons tout de même qu'il demeure extrêmement difficile de trancher cette question. Aristote lui-même met-il l'accent sur l'idée qu'il s'agit d'une même entité qui change de nom lorsqu'elle devient bien ancrée dans son sujet ou bien est-il question de deux réalités distinctes selon leur degré de stabilité? Certains passages que nous avons vus laissent entendre que l'*hexis* a une nature différente de la disposition, puisque cette dernière peut devenir avec le temps un état semblable à la nature, alors que d'autres suggèrent plutôt, comme le pensait Duns Scot⁵⁵, qu'une même entité se transforme accidentellement passant, comme le savoir, de l'instabilité à la stabilité. Nous ne sommes pas en mesure de couper court à ce problème. Mais nous y reviendrons au cours de cette étude en examinant d'autres aspects qui pourront peut-être éclairer davantage sur ce qui distingue l'*hexis* de la *diathesis*.

Aquinatis. *Summa Theologiæ*, cum textu ex recensione Leonina, Taurini-Romæ, Marietti, 1952, p.216.

⁵⁵Cf. Placide de Roton, *Les habitus. Leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934, p.36 sqq.

1. 3. 2. La place du bonheur

À l'encontre de Platon, Aristote distingue non seulement l'*hexis* de la *diathesis*, mais il estime également que cette *hexis* a une réalité tout autre. Selon la conception du Stagirite, l'état (*hexis*) s'apparente à ce que Platon appelle la «possession» (*ktêsis*). En revanche, l'*hexis* platonicienne en tant qu'usage correspond, *mutatis mutandis*, à l'actualité (*energeia*) aristotélicienne. Cette transformation non seulement terminologique, mais aussi systémique, n'est pas sans causer quelques difficultés. Il faut bien se garder, en effet, d'affirmer que leurs conceptions respectives du bonheur s'opposent parce que l'un le situe dans l'*hexis*, alors que l'autre, dans l'*energeia*. En fait, les deux se réfèrent à des réalités communes ou quasi identiques lorsqu'ils tentent de localiser par des termes distincts la place du bonheur. Il se situe donc, dans les deux cas, dans la pratique, notamment dans celle de la vertu.

Il faut néanmoins distinguer clairement le bonheur de la vertu comme telle, puisque le bonheur joint à quelque chose qui n'est pas bon peut être, par exemple, plus désirable qu'une certaine combinaison de vertus⁵⁶. Ainsi le bonheur ne serait pas, aux yeux d'Aristote, une *hexis*⁵⁷ puisqu'il le place dans l'action, bien que l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* nuance ses propos à ce sujet. On peut dire, en effet, que le bonheur n'est pas une *hexis* au sens strict,

⁵⁶Cf. *Topiques* III, 2, 117a 23-24.

⁵⁷«Nous avons dit que le bonheur n'est pas une disposition (*hexis*), car alors il pourrait appartenir même à l'homme qui passe sa vie à dormir...» É.N. X, 6, 1176a 33-34. Cf. *Magna moralia* I, 3 & 4, 1184b 1-1185b 1; II, 10, 1208a 31-1208b 2. Pour une idée complète de la question, cf. Jean Vanier, *Le bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1965.

mais étant donné qu'une action droite découle de bonnes habitudes (*ethe*)⁵⁸ qui ont formé un *habitus* excellent (*optimus*) de l'esprit, comme aimait à le dire Abélard à la suite du Stagirite⁵⁹, il s'ensuit que le bonheur peut, dans un sens large, être considéré comme une *hexis* en tant, selon les termes mêmes du traducteur Tricot — expression que n'emploie pas explicitement Aristote — qu'il est «une vertu en activité». Il faut tout de même éviter, croyons-nous, d'affirmer sans préciser, comme le fait parfois Tricot, que le bonheur est une *hexis*⁶⁰!

Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car l'*activité* (*energeia*) conforme à la vertu appartient bien à la vertu. Mais il y a sans doute une différence qui n'est pas négligeable, suivant que l'on place le Souverain Bien (*to ariston*) dans la possession (*ktêsei*) ou dans l'usage (*khêrêsei*), dans une disposition (*hexei*) ou dans une activité (*energeia*). En effet, la disposition (*hexin*) peut très bien exister sans produire aucun bien (*agathon*), comme dans le cas de l'homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon; au contraire, pour la vertu en activité (*tên de energeian*), c'est là une chose impossible, car celui dont l'activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien.⁶¹

⁵⁸Cf. *Rhétorique* I, 1, 1354a 6.

⁵⁹Cf. *Physique* VII, 3, 246a 12.

⁶⁰Cf. J. Tricot, *Aristote. La métaphysique*, op. cit., p.28, note 3; *Aristote. Éthique à Nicomaque*, op. cit., p.65, note 2. Tricot tient ailleurs des propos beaucoup plus éclairants à ce sujet. Cf. *ibid.*, p.505, note 1.

⁶¹É.N. I, 9, 1098b 29-1099a 3. Dans la *Rhétorique*, Aristote affirme: «Les actes (*erga*) sont les indices (*sêmeia*) de l'*habitus* (*hexeôs*)...» *Rhétorique* I, 9, 1367b 31. Un peu plus loin dans le même ouvrage, il signale que les actions sont conformes, entre autres, à l'âge, aux désirs et aux états: «Pareillement les justes et les injustes, et tous ceux qui, dit-on, agissent conformément à leurs *habitus*...». *Rhétorique* I, 1369a 15-16. Cf. *Rhétorique* III, 7, 1408a 25-30; *Politique* VI, 4, 1319a 23 et *passim*; É.N. VIII, 6 1157b 5-6.

1. 3. 3. L'*hexis* comme intermédiaire

Le système philosophique aristotélicien fait en sorte que ce qui est visé par le terme «*hexis*» diffère fondamentalement de la *ktêsis* chez Platon, ne serait-ce que par la place qu'occupe cette première réalité à l'intérieur de la doctrine de la puissance et de l'acte. En effet, l'*hexis* du Stagirite constitue un état intermédiaire entre «la pure indétermination de la puissance et la parfaite détermination de l'actualité»⁶², ou bien, dit autrement, elle est une sorte de puissance du second degré. Aristote développe, entre autres, cette conception dans le *De anima* où il est question notamment de ce qui distingue cette capacité naturelle à l'homme d'être savant de ce que Richard Bodéüs nomme la «réalisation première», à savoir la science acquise comme *hexis*, et la «réalisation seconde» qui constitue l'acte résultant de cette science⁶³. Ce que l'on nomme ici «pure indétermination» semble bien correspondre, entre autres choses, à cette prédisposition naturelle que l'on possède à acquérir une *hexis*, en l'occurrence une vertu, dont parle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*⁶⁴.

Les qualités du deuxième genre représentées dans les *Catégories* semblent avoir quelques affinités avec cette capacité à accéder à l'état vertueux. Les puissances ou impuissances dites naturelles, qui sont mieux rendues en français par aptitudes et inaptitudes naturelles, peuvent, en effet, y être comparées en tant que tendances naturelles, malgré qu'elles soient

⁶²R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, *op. cit.*, p.71. Cf. É.N. II, 1, 1103a 26-1103b 2.

⁶³Cf. *De anima* II, 412a 23-25 et 417a 21-417b 16 et les notes correspondant à ces passages de la traduction Bodéüs, *op. cit.* p.136-137 et 161-163.

⁶⁴Cf. É.N. II, 1, 1103a 24-25 et *passim*.

déterminées lorsqu'on les possède. Certaines d'entre elles demeurent même en acte quasi permanent, comme la capacité d'être bien portant (*hugieinos*) ou d'être malade (*nosôdes*)⁶⁵. Il s'avère, en outre, que les aptitudes naturelles se distinguent de cette prédisposition innée à acquérir les vertus, puisque la possession des premières est contingente, alors que celle de la seconde appartient à tout homme de par sa nature.

Nous avons vu précédemment que l'*hexis* se distingue de l'*energeia* en tant qu'elle est, comme manière d'être stable et difficile à mouvoir, une sorte de puissance du second degré, et cela même si des actes sont nécessaires pour la constituer. En outre, l'*hexis* diffère de l'action (*praxis*) relativement à la question du volontaire (*hekousion*). Alors que les actions sont dites volontaires au sens habituel du terme, les *hexeis* ne le sont, pour ainsi dire, qu'indirectement puisque notre volonté, qui s'est d'abord exercée pleinement pour les acquérir, devient beaucoup moins active une fois qu'elles sont acquises⁶⁶. Nous reviendrons sur cette dernière idée qui n'est pas sans rapport avec l'interprétation dite «automatique» de l'état. L'*hexis* se différencie également de la pure puissance (*dunamis*) dans la mesure où ce n'est qu'à partir de cette dernière qu'elle est constituée, sans compter qu'elle n'est pas du

⁶⁵«Un autre genre de qualité, c'est celui d'après lequel nous parlons de bons lutteurs ou de bons coureurs, de bien portants (*hugieinous*) ou de malades (*nosôdeis*), en un mot de tout ce qui est dit selon une aptitude ou une inaptitude naturelle (*kata dunamin phusikên ê adunamian legetai*): car ce n'est pas en vertu d'une certaine disposition (*diakeisthai*) <de l'individu> que chacune de ces déterminations est affirmée, mais par le fait qu'on possède (*ekhein*) une aptitude ou une inaptitude naturelle à accomplir quelque chose facilement ou à ne pâtir en rien. Par exemple, les bons lutteurs ou les bons coureurs sont ainsi appelés, non pas parce qu'ils se trouvent dans une certaine disposition (*diakeisthai*), mais parce qu'ils possèdent (*ekhein*) une aptitude naturelle à accomplir facilement certains exercices... et les malades au contraire parce qu'ils possèdent une inaptitude naturelle à ne pas supporter aisément tout ce qui peut leur arriver.» *Catégories* 8, 9a 14-24.

⁶⁶Cf. É.N. III, 7, 1114b 30-1115a 3.

tout quelque chose d'indéfini, puisqu'elle correspond à un état précis, comme celui d'être vertueux ou d'être savant, qui est intermédiaire entre cette puissance et l'acte. En outre, nous pouvons signaler que l'*hexis* résulte, sauf exception, d'une acquisition, ce qui la distingue, entre autres, des aptitudes naturelles du deuxième genre de la qualité. Nous n'insistons pas davantage sur ce dernier point qui retiendra notre attention dans les dernières sections du présent chapitre. Dans le passage de la *Métaphysique* que nous citons, Aristote différencie, au sens premier du terme «puissance» comme capacité à produire un changement (*potentia*), la puissance passive, à laquelle participe vraisemblablement la capacité à acquérir des vertus, de la puissance de l'état (*hexis*). Ce sens premier diffère donc, soit dit en passant, de la puissance en tant que simple possibilité (*possibilitas*).

Mais toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui se définit un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. En effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive (*hê tou pathein dunamis*), c'est-à-dire, dans l'être passif, le principe de changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre; et une autre sorte, c'est l'état (*hexis*) de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit, par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre, sous l'action d'un principe de changement. Dans toutes ces définitions entre la notion de la puissance au sens premier. [...] De toutes les puissances, les unes sont innées, comme les sens; d'autres viennent de l'habitude (*ethei*), comme l'habileté à jouer de la flûte; d'autres sont acquises par l'étude (*mathêsei*), par exemple les facultés artistiques: il est, par suite, nécessaire qu'il y ait un exercice antérieur pour les puissances qui proviennent de l'habitude (*ethei*) et du raisonnement (*logô*), tandis que celles qui sont d'une autre sorte et qui impliquent la passivité, n'exigent pas cet exercice. [...] Nous venons de traiter de la puissance dite selon le mouvement (*kata kinêsin*). Parlons de l'acte, définissons ce qu'est l'acte, et quelle sorte de chose il est. Cette analyse nous mettra en mesure de montrer en même temps avec clarté

que *puissant* ne s'entend pas seulement de ce qui a la propriété naturelle de mouvoir une autre chose, ou d'être mû par une autre chose, soit mouvement proprement dit, soit mouvement de telle sorte, mais qu'il représente encore un autre sens, sens qui est l'objet véritable de la recherche au cours de laquelle nous avons discuté aussi ces précédentes significations. — L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en *puissance*, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois... ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer...⁶⁷

En bref, la place exceptionnelle qu'occupe l'*hexis* dans le système philosophique d'Aristote entre la pure puissance et l'acte est particulièrement bien illustrée dans les discussions éthiques. On y constate, en effet, que la vertu en tant qu'*hexis* n'est pas autre chose que la perfection d'une puissance. Et cette réalisation stable, nommée par certains «puissance du second degré», témoigne ainsi du fait qu'elle n'appartient pas directement à l'âme ou à son essence, mais qu'elle est plutôt l'une de ses puissances.

Si Aristote, après Platon, affirme l'existence de cet intermédiaire entre la puissance et l'acte qu'est l'état habituel (*hexis*), c'est en effet qu'à ses yeux l'acte, une fois posé, ne disparaît pas tout entier: il laisse dans la puissance sa trace, et cette trace n'est pas, comme le pli qui reste dans le papier, usure et amoindrissement: elle est surcroît et enrichissement. La puissance en s'exerçant se dispose à s'exercer mieux.⁶⁸

⁶⁷*Métaphysique* IX, 1, 1046a 8-16; IX, 5, 1047b 30-35; IX, 6, 1048a 25-34. Cf. *Métaphysique* V, 12.

⁶⁸R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, op. cit., p.72.

1. 3. 4. L'*hexis* et le *pathos*

L'*hexis* se distingue également du *pathos* dont Aristote discute dans la section des *Catégories* consacrée au troisième genre de la qualité. D'entrée de jeu, le Stagirite affirme que les qualités affectives (*pathêtikai poiotêtes*), de même que les affections (*pathê*) constituent les éléments de ce type de qualité⁶⁹. Il différencie ensuite les qualités affectives des affections. Les premières constituent des déterminations qui n'affectent pas les choses comme telles, mais plutôt les sens avec lesquels elles sont en contact. À ce titre, les qualités affectives causent des transformations sensorielles. Par exemple, la douceur caractéristique du miel ne transforme pas ce dernier, puisqu'elle fait partie de sa nature, mais provoque néanmoins une modification de nos sens, en l'occurrence celui du goût⁷⁰.

En tant que qualités affectives elles-mêmes, les couleurs présentes chez les individus se distinguent, néanmoins, des autres qualités affectives dans la mesure où elles résultent d'un changement produit dans la complexion même

⁶⁹«Un troisième genre de qualité est formé des qualités affectives (*pathêtikai poiotêtes*) et des affections (*pathê*). Telles sont, par exemple, la douceur, l'amertume, l'âcreté, avec toutes les déterminations de même ordre, en y ajoutant la chaleur, la froidure, la blancheur et la noirceur. — Que ce soient là des qualités (*poiotêtes*), c'est clair, car les êtres qui les possèdent sont dits de telle qualité (*poia*) en raison de leur présence en eux...» *Catégories* 8, 9a 28-32.

⁷⁰«Qualités affectives ne veut pas dire que les choses qui reçoivent ces déterminations soient elles-mêmes affectées d'une certaine façon: ce n'est pas parce que le miel subit quelque modification qu'il est appelé doux, pas plus que les autres cas de ce genre; de même, si la chaleur et la froidure sont appelées des qualités affectives, ce n'est pas parce que les choses mêmes qui les reçoivent souffrent quelque affection. En réalité, c'est parce que chacune des qualités dont nous venons de parler est apte à produire une modification dans les sensations, qu'on appelle ces qualités des qualités affectives. La douceur, en effet, produit une modification du goût, et la chaleur, du toucher; il en est de même pour les autres qualités.» *Catégories* 8, 9a 35-9b 9.

d'un sujet donné. Alors que le miel ne serait pas du miel sans sa douceur, la couleur d'un homme dépend de sa propre nature qui peut le rendre, selon le cas, blanc, noir ou autrement. Tricot signale à juste titre, semble-t-il, que le passage des *Catégories* où il est question des couleurs (9b 9-33) concerne précisément les êtres animés, notamment l'homme, et que les couleurs des êtres inanimés sont des qualités affectives qui causent, au même titre que les autres qualités affectives, des transformations sensorielles sans que les substrats d'où elles proviennent ne soient affectés⁷¹. Il faut, de surcroît, différencier les couleurs momentanées qui surviennent chez un individu à la suite d'une disposition temporaire, qui sont nommées «affections» (*pathê*), de celles difficiles à effacer qui apparaissent à partir d'une nature stable, appelées «qualités affectives» (*pathêtikai poiôtêtes*)⁷². Il en est de même des qualités affectives qui relèvent non plus du corps mais de l'âme. Ainsi les déterminations innées ou acquises de l'âme qui proviennent d'une nature stable sont appelées «qualités affectives». En revanche, lorsqu'elles tirent leur origine d'une cause temporaire, Aristote les nomme des «affections». Par

⁷¹Cf. J. Tricot, *Catégories*, op. cit., p.45, note 2.

⁷²«Cependant la blancheur, la noirceur et autres couleurs, ce n'est pas de la même manière que précédemment qu'elles sont appelées des qualités affectives: c'est par le fait qu'elles sont elles-mêmes le résultat d'une modification. [...] Aussi tous les états de ce genre qui prennent leur source dans des affections stables et permanentes sont-ils appelés qualités affectives. Ou bien, en effet, c'est parce qu'elles prennent leur origine dans le tempérament naturel du sujet que la pâleur ou la noirceur sont appelées des qualités (car c'est elles qui nous donnent notre qualification); ou bien alors c'est parce que ces couleurs, c'est-à-dire la pâleur et la noirceur, sont survenues à la suite d'une longue maladie ou d'une chaleur torride, et ne sont pas faciles à effacer, si même elles ne persistent pas toute la vie: dans ce cas aussi on les appelle des qualités, car, là encore, nous recevons d'elles notre qualification. — Quant aux déterminations provenant de causes aisées à détruire et vite écartées, on les appelle des affections et non pas des qualités, car on n'est pas qualifié d'après elles. En effet, on ne dit pas de l'homme qui rougit de honte qu'il a le teint rouge, ni de celui qui pâlit de peur qu'il a le teint pâle: on dit plutôt qu'ils éprouvent quelque affection. Ce sont donc là des affections (*pathê*) et non des qualités (*poiôtêtes*).» *Catégories* 8, 9b 9-12, 19-33. Notons qu'Aristote affirme tantôt que les *pathê* sont des qualités (9a 28), tantôt qu'ils n'en sont pas (9b 29 et 33)! Cette contradiction apparente s'explique vraisemblablement par une utilisation différente du terme «*pathos*», à savoir dans son sens large d'une part, et dans son sens étroit d'autre part.

exemple, la colère ou la démence provenant d'un principe stable autant naturel qu'acquis est considérée comme une qualité affective, alors que la même colère qui prend sa source dans une cause éphémère est prise pour une affection⁷³. Précisons que la conception aristotélicienne de la colère est encore plus nuancée que ce qui est exposé dans les *Catégories* et que l'on vient de voir. Nous y reviendrons plus en détail au deuxième chapitre de la présente étude, notamment à la section consacrée à Martin de Braga où nous comparons la position de ce dernier à l'égard de la colère avec celle du Stagirite. Rappelons que la question de la colère nous intéresse tout particulièrement, puisqu'elle constitue un cas d'exception dans la morale abélardienne.

Voyons maintenant ce qui caractérise notamment l'*hexis* par rapport à ces éléments du troisième genre de la qualité. À l'instar des qualités du premier genre, les qualités affectives et les affections se distinguent selon des critères de permanence et de stabilité, de mouvance et d'instabilité. C'est pourquoi le terme «disposition» (*diathesis*) est utilisé autant pour décrire la qualité du premier genre facile à mouvoir que l'état momentané à l'origine d'une affection⁷⁴. Dans un cas comme dans l'autre, les réalités auxquelles on

⁷³«Le raisonnement est le même pour les qualités affectives se rapportant à l'âme. Toutes les déterminations qui, à l'instant même de la naissance, ont pour origine certaines affections stables, sont appelées des qualités: tel est le cas de la démence, de la colère et autres états de ce genre, car on est qualifié d'après elles de colérique et de fou. Il en est de même pour ces égarements de l'esprit, qui ne sont pas naturels mais proviennent de certaines autres particularités de constitution difficiles à écarter ou même absolument immuables: ce sont encore là des qualités, car on est qualifié d'après elles. — Quant aux déterminations provenant de causes qui se dissipent rapidement, on les appelle des affections. Voici, par exemple, quelqu'un qui, à la suite d'une contrariété, a un accès de colère: on n'appelle pas colérique un homme, qui dans une pareille émotion, se met en colère; on dit plutôt qu'il éprouve quelque affection. Aussi de telles déterminations sont-elles appelées des affections et non des qualités.» *Catégories* 8, 9b 33-10a 10.

⁷⁴«...on appelle dispositions (*diatheseis*) les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées...» *Catégories* 8, 8b 35. «Le fait est évident: la honte fait devenir rouge, la crainte, pâle, et ainsi de suite. C'est pourquoi si on est naturellement sujet à une affection de

renvoie révèlent des similitudes évidentes, bien qu'il s'agisse vraisemblablement d'une qualité passagère en ce qui a trait à la disposition (*diathesis*) et d'une constitution temporaire en ce qui concerne l'affection (*pathos*); la même remarque vaut, *mutatis mutandis*, pour les états (*hexeis*) et les qualités affectives (*pathêtikai poiôtêtes*). L'*hexis*, que l'on a qualifiée précédemment de puissance seconde, se distingue également de la qualité affective, parce qu'elle possède des caractéristiques qui lui sont propres, comme le fait d'être acquise, dans la plupart des cas, à la suite d'une pratique assidue. Mais ce qui différencie avant tout l'*hexis* de la qualité affective et *a fortiori* de l'affection, c'est qu'elle est constituée, contrairement aux qualités du troisième genre, à partir d'un choix délibéré (*proairesis*)⁷⁵. En somme, ces principales particularités révèlent la nature unique de l'*hexis*.

1. 3. 5. L'*hexis* et l'acquis

Dans les *Catégories*, Aristote précise, au deuxième genre de la qualité, que l'aptitude ou la capacité naturelle (*dunamis phusikê*) et l'inaptitude ou l'incapacité naturelle (*adunamia*) se distinguent des états non naturels ou des dispositions acquises. Il signale, en effet, que certaines qualités sont innées

ce genre, due à certaines particularités de tempérament, il est vraisemblable qu'on possède aussi la couleur correspondante; car la même disposition (*diathesis*) des éléments corporels qui s'était momentanément produite dans le cas d'un accès de honte...» *Catégories* 8, 9b 13-17.

⁷⁵«L'attachement (*philêsis*) semble être une émotion (*pathei*), et l'amitié (*philia*) une disposition (*hexei*), car l'attachement s'adresse même aux êtres inanimés, mais l'amour réciproque s'accompagne de choix délibéré (*proaireseôs*), et le choix (*proairesis*) provient d'une disposition (*hexeôs*). Et quand les hommes souhaitent du bien à ceux qu'ils aiment pour l'amour même de ceux-ci, ce sentiment relève non pas d'une émotion (*pathos*), mais d'une disposition (*hexin*).» É.N. VIII, 7, 1157b 28-32. Cf. É.N. II, 3, 1105a 31; II, 6, 1106b 36; III, 7, 1114b 25-1115a 3.

chez les individus et que ces dernières rendent possible l'accomplissement d'actes sans que celui qui les commet ne soit dans une disposition particulière (*diakeisthai*). Par exemple, on appelle bon, dit-il, le boxeur qui a cette aptitude naturelle à combattre et pas celui qui a une certaine disposition au combat⁷⁶.

Aristote veut clairement distinguer ici ce deuxième genre de qualités naturelles des déterminations acquises appartenant au premier genre dont il vient de discuter auparavant. N'avait-il pas précisé, en effet, que le savoir, en tant qu'*hexis*, demeure stable et quasi permanent en dépit de sa récente acquisition ou, selon ses propres termes, du seul fait qu'on en possède un faible acquis? Nous verrons plus loin qu'au sujet de ce passage, Abélard fait remarquer, à juste titre, qu'un *habitus* fraîchement acquis possède exactement les mêmes particularités qu'un ancien et ne fait plus partie conséquemment de la classe des dispositions. Ainsi ce n'est pas le temps à proprement parler qui transforme une disposition en état, mais bien la pratique assidue. En bref, une fois qu'une *hexis* est acquise, elle ne peut pratiquement plus être perdue, ni disparaître et elle a la possibilité de s'ancrer davantage, à moins qu'un événement suffisamment important comme la maladie vienne à la faire disparaître⁷⁷. Cette dernière idée est exprimée notamment dans les *Catégories*, mais rappelons-nous qu'il arrive parfois au Stagirite d'être moins affirmatif quant au caractère stable et quasi permanent de certaines *hexeis*, particulièrement lorsqu'il s'agit des différents types de savoir⁷⁸.

⁷⁶*Catégories* 8, 9a 14-21.

⁷⁷Cf. *Catégories* 8, 8b 29-33.

⁷⁸Cf. *Topiques* IV, 2, 121b 27-39; VIII, 1, 156b 39; *Métaphysique* I, 3, 983b 14-16.

Le passage des *Catégories* concernant le deuxième genre de la qualité suggère en outre que ces aptitudes et inaptitudes naturelles se distinguent également des qualités du premier genre par le fait qu'elles s'opposent aux actes, lorsqu'elles ne sont pas, elles-mêmes, carrément en acte, alors que les *hexeis* se situent plutôt à mi-chemin des puissances indéterminées et des actes ou, dit autrement, constituent des puissances du second ordre. Qu'elles soient en puissance ou en acte, ces aptitudes et inaptitudes naturelles s'opposent donc aux *hexeis*. Bien qu'à l'instar de ces états elles ne soient pas indéterminées, comme la capacité de bien courir ou de bien lutter, les aptitudes et inaptitudes naturelles ne constituent néanmoins jamais des états intermédiaires acquis à la suite d'une pratique constante et appliquée. Selon ce qui est affirmé dans les *Catégories*, il ne semble pas qu'un homme quelconque puisse jamais briguer les honneurs à une compétition olympique ou autre s'il ne possède (*ekhein*) pas, au départ, les capacités naturelles pour y accéder. Notons enfin qu'Aristote précise que ces qualités du deuxième genre sont possédées (*ekhein*) par un sujet donné⁷⁹. En tant que catégorie elle-même et post-prédicament, la possession (*ekhein*) englobe également, entre autres, les *hexeis* et les *diatheseis* dans la mesure où elles sont possédées par un être quelconque. Nous reviendrons ultérieurement sur les différents modes de l'avoir (*ekhein*), tels que commentés en détail par Abélard. Constatons néanmoins, pour l'instant, que l'*hexis* ne se ramène pas, dans la logique aristotélicienne, à l'*ekhein*, même si le terme pour la décrire découle étymologiquement du verbe correspondant. Certains commentateurs vont même jusqu'à rapprocher l'*ekhein*, tel que décrit dans les *Catégories* et la *Métaphysique* par Aristote, avec la possession (*ktêsis*) chez

⁷⁹Cf. *Catégories* 8, 9a 14-24.

Platon⁸⁰. Le verbe substantivé «*ekhein*» se distingue donc nettement, dans la philosophie d'Aristote, du nom «*hexis*» par une compréhension plus large qui toutefois l'inclut⁸¹.

Aristote est très peu loquace sur le caractère acquis de l'*hexis* dans les *Catégories*. Nous venons de voir qu'il en glisse un mot dans la description de cette qualité, mais qu'en est-il des autres passages où il en est question? Il s'y réfère notamment à la section consacrée à la catégorie de la relation, sans que ne soit néanmoins nullement soulignée sa particularité d'être acquise. Le Stagirite signale simplement qu'à l'instar de la disposition (*diathesis*), l'état (*hexis*) est un relatif en ce sens qu'il dépend d'autre chose ou se rapporte à autre chose. Nous sommes, en effet, dans un état ou une disposition par rapport à quelque chose. Il inclut également parmi les relatifs les espèces du genre *hexis*, comme la science, dans la mesure où elles sont, elles-mêmes, prises en tant que genres. Par exemple, la science ou le savoir comme genre constitue un relatif par rapport à ses propres espèces, tout comme le savoir vis-à-vis des différentes composantes du *trivium* et du *quadrivium* médiévaux, puisque nous avons ou possédons la science de quelque chose⁸². Rappelons que les termes mentionnés à l'instant constituent des relatifs pour autant qu'ils

⁸⁰Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 1^{re} partie, p.66.

⁸¹«Le terme *avoir* (*ekhein*) se prend en plusieurs acceptions (*tropous*). Il est pris au sens d'état (*hexis*) et de disposition (*diathesis*) ou de quelque autre qualité: nous disons, en effet, *posséder* (*ekhein*) une science ou une vertu. — Ou encore comme quantité: par exemple la grandeur de taille qu'on se trouve *avoir*, car on est dit *avoir* une grandeur de trois coudées ou de quatre coudées. — Ou comme ce qui entoure le corps, tel qu'un manteau ou une tunique. — Ou comme ce qui est dans une partie du corps: l'anneau de la main...» *Catégories* 15, 15b 16-23.

⁸²«Sont aussi des relatifs des termes tels que état (*hexis*), disposition (*diathesis*), sensation (*aisthêsis*), science (*epistêmê*), position (*thesis*). Pour tous ces termes, leur être consiste en ce qu'ils sont dits dépendre d'autre chose et de rien d'autre: ainsi l'état est dit état de quelque chose, la science, science de quelque chose, la position, position de quelque chose, et ainsi de suite. Sont donc des relatifs les termes dont l'essence est d'être dits dépendre d'autres choses ou se rapporter de quelque autre façon à une autre chose.» *Catégories* 7, 6b 2-8.

soient pris d'une manière générale, c'est-à-dire comme genres; en tant qu'espèces qui renvoient à des réalités particulières, ils ne forment plus des relatifs. On peut affirmer, en effet, que la science est science de quelque chose sans qu'il soit possible d'extrapoler et dire qu'une science particulière est, dans son essence, une science particulière de quelque chose. Par exemple, la grammaire comme science particulière n'est pas la grammaire de quelque chose, étant donné que cette chose qu'elle représente est elle-même la grammaire⁸³.

Le terme «*hexis*» apparaît de nouveau dans les *Catégories* au chapitre consacré aux opposés. La réalité à laquelle il renvoie constitue alors, avec la privation (*sterêsis*), l'une des quatre paires d'oppositions. Nous avons mentionné précédemment que l'on traduit habituellement le mot «*hexis*», tel qu'il apparaît dans ce contexte, par le terme français «possession». En outre, nous verrons ultérieurement plus en détail l'explication que donne Abélard de cette acception particulière parmi les diverses significations que peut prendre ce terme⁸⁴. Nous allons, pour le moment, nous contenter d'explications d'ordre général et tenter de voir si Aristote précise ou non le caractère acquis de l'*hexis*

⁸³«Nous ne devons pas craindre qu'on nous objecte ici que, tout en nous étant proposé un exposé de la qualité, nous avons fait entrer dans notre énumération beaucoup de relatifs: n'avons-nous pas dit que les états (*hexeis*) et les dispositions (*diatheseis*) sont au nombre des relatifs? — Pratiquement, dans tous les cas de cette sorte, les genres sont, en effet, des termes relatifs, tandis qu'aucune des espèces particulières ne l'est. Ainsi, la science, comme genre, est, en son essence même, ce qui est relatif à une autre chose (car on dit qu'il y a science *de* quelque chose). Par contre, aucune des sciences particulières n'est, dans son essence, relative à une autre chose: par exemple, on ne dit pas que la grammaire est grammaire de quelque chose, ni la musique, musique de quelque chose. Mais si elles sont relatives c'est seulement par leur genre qu'elles le sont... Les sciences particulières ne font donc pas partie des relatifs. [...] Il en résulte que ces sciences particulières en vertu desquelles nous sommes parfois qualifiés, sont elles-mêmes des qualités, tout en n'étant pas des relatifs. J'ajoute que s'il arrive à la même chose d'être un relatif et une qualité, il n'y a rien d'absurde à la mettre au nombre des deux genres à la fois.» *Catégories* 8, 11a 20-38.

⁸⁴Voir le chapitre III *infra*.

en tant qu'elle s'oppose à la privation. Nous verrons, le cas échéant, s'il est possible d'appliquer ce type de propriété à l'*hexis* comme qualité du premier genre.

Voyons d'abord ce qui distingue, dans les grandes lignes, l'*hexis* comme qualité du premier genre de l'*hexis* qui constitue, avec la privation, l'une des quatre paires d'oppositions et que certains caractérisent en précisant qu'il s'agit là du «sens transitif»⁸⁵. Il existe des commentateurs contemporains qui reprennent à leur compte cette différence reconnue par la tradition. Par exemple, Léon Robin la signale en précisant que l'*hexis*, en opposition avec la *sterêsis*, correspond à l'un des sens de la catégorie *ekhein*⁸⁶. Robin fait alors référence à deux passages précis de l'œuvre d'Aristote dans lesquels on renverrait à des cas de possession (vs privation). Il s'agit d'abord du dernier chapitre des *Catégories* consacré au post-prédicament *ekhein* et, ensuite, du livre delta de la *Métaphysique* à la section réservée à ce même thème⁸⁷. Voyons de plus près les explications que présente Robin à ce sujet.

Dans les *Catégories*, l'*hexis* comme premier genre de la qualité est nettement identifiée à l'un des modes de l'*ekhein*, mais nous ne voyons pas très bien à quel autre passage de ce chapitre quinze fait référence Léon Robin lorsqu'il signale qu'Aristote attribue un sens particulier à «*hexis*» en tant qu'élément d'une des quatre paires d'opposition. Il y a bien un sens différent d'«*ekhein*» selon la qualité, à laquelle appartiennent l'*hexis* et la *diathesis*, la

⁸⁵Cf. H. Bonitz, *op. cit.*, p.260-261; A. Lalande, «Possession», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p.794.

⁸⁶Cf. A. Lalande, «Possession», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p.794.

⁸⁷Cf. *Cat.* 15 et *Métaph.* V, 23.

quantité, l'avoir (*ekhein*) — non pas, cette fois-ci, en tant que post-prédicament, mais comme catégorie, du moins si l'on se rapporte aux seuls exemples donnés⁸⁸ — la substance et ainsi de suite, mais nous ne retrouvons pas un sens réservé à «*hexis*» qui, avec «privation», renvoie à l'une des quatre paires d'oppositions. Bien qu'il y ait distinction entre ces deux occurrences, elle ne semble donc pas dépendre de l'explication qu'en donne Léon Robin, à savoir qu'un sens particulier serait accordé au terme «*hexis*» (vs privation) dans cette section des *Catégories*.

La même remarque vaut également pour la référence faite au passage de la *Métaphysique*. Il ne s'y trouve, au chapitre sur l'*ekhein*, aucun sens particulier que l'on pourrait rapporter à l'*hexis* (vs privation), comme le prétend Robin⁸⁹. En revanche, Aristote semble y faire allusion dans la section où il est précisément question de l'*hexis* en général⁹⁰. Nous verrons ultérieurement, lors de notre examen du commentaire d'Abélard sur le post-prédicament *habere* (*ekhein*), que le problème de l'acquis et de l'inné est l'un des traits qui distingue plus nettement ces deux sens d'«*hexis*». «*Hexis*», qui s'oppose à «*sterêsis*», renvoie justement aux divers attributs qu'il est naturel à un être de posséder⁹¹. Il est, par exemple, naturel à l'homme de posséder les prédispositions nécessaires (*hexis*—vs *sterêsis*) à pouvoir acquérir les vertus (*hexis*—comme premier genre de la qualité).

⁸⁸Cf. *Catégories* 9, 11b 10-15.

⁸⁹Cf. *Métaphysique* V, 23.

⁹⁰Cf. *Métaphysique* V, 20.

⁹¹Cf. *Catégories* 10, 12a 25-35 et *passim*; *Métaphysique* V, 22, 1022b 22 *sqq*; X, 4, 1055a 33-1055b 30. Voir aussi la section 3. 7. (I) *infra* au sujet de la vertu naturelle.

Bien qu'Aristote n'utilise pas le terme «*hexis*» dans un sens qui l'oppose à «privation», lorsqu'il décrit le post-prédicament *ekhein* dans les *Catégories*, on pourrait tout de même penser qu'il le sous-entend dans la description d'un de ses modes. En tout cas, c'est la conclusion à laquelle en est arrivé Abélard plusieurs siècles avant Léon Robin! En effet, le Péripatéticien du Pallet utilise, dans la *Dialectica*⁹², le substantif «*possessio*» pour illustrer l'un des modes du post-prédicament *habere*; il va même jusqu'à nommer, en plus de l'*habitus* comme premier genre de la qualité, un autre mode par le même nom «*habitus*» dans la *Logica 'Ingredientibus'*⁹³. On se retrouve ainsi avec une interprétation du post-prédicament aristotélicien *ekhein* proche de celle de Léon Robin, c'est-à-dire qu'un mode particulier est accordé à l'*hexis* comme premier genre de la qualité et qu'un autre l'est à l'*hexis* en tant qu'elle s'oppose à la privation. Il n'en demeure pas moins que la description que donne Aristote du post-prédicament *ekhein* laisse place à des explications sinon contradictoires, du moins imprécises quant à la nature exacte de certains des modes énoncés. Par exemple, ce qu'Abélard appelle «*possessio*», Tricot l'identifie, dans sa traduction française des *Catégories*, à un cas de «relation», alors que ce dernier nomme «*possessio*» le mode que maître Pierre désigne par le terme «*habitus*»!⁹⁴ Nous n'insistons pas davantage, pour le moment, sur cette question.

En somme, Léon Robin s'inscrit dans la tradition des commentateurs d'Aristote lorsqu'il distingue deux sens au terme «*hexis*», à savoir comme

⁹²Cf. *Petrus Abaelardus Dialectica*, First complete edition of the Parisian manuscript with an introduction by L.M. de Rijk, 2nd revised edition, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V. — Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke, 1970, p.109.

⁹³Abélard, *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*. I. *Die Logica 'Ingredientibus'*, zum ersten Male herausgegeben von B. Geyer, Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1919, p.258.

⁹⁴Cf. J. Tricot, *Catégories*, op. cit., p.75-76.

premier genre de la qualité et comme élément qui s'oppose à la privation. Les raisons qu'il invoque pour justifier cette différence ne sont pas cependant sans soulever certaines difficultés. C'est bien entendu le sens d'«*hexis*» (vs privation) qui pose un problème. Il faut se référer à des passages distincts de ceux auxquels Robin se réfère pour bien saisir ce qui caractérise ce dernier sens. Il est particulièrement difficile de faire dépendre ses explications à ce sujet de l'un des modes du post-prédicament *ekhein* sans au préalable l'identifier clairement.

Dans les traités autres que celui des *Catégories*, dans lequel on n'en fait qu'une brève mention sans y insister, Aristote fait peu allusion au caractère acquis de l'*hexis* comme qualité. Dans la *Métaphysique* par exemple, il ne le signale aucunement dans le passage où il traite de l'*hexis*⁹⁵. En revanche, le Stagirite sous-entend ailleurs dans le même ouvrage que certaines *hexeis* sont acquises lorsqu'il précise que Socrate conserve son identité propre, même s'il perd les états (*hexeis*) qu'il a obtenus, en l'occurrence la beauté et la connaissance musicale ou le fait d'être musicien⁹⁶. Rappelons-nous cependant qu'on ne peut, selon Aristote, perdre les états acquis qu'à certaines conditions, somme toute, assez rares. Selon Tricot, la référence à la beauté aurait ici un caractère ironique, étant donné la laideur légendaire de Socrate⁹⁷. Mais ce qui nous préoccupe encore davantage est l'identification du beau, tel que l'entend Tricot, à une *hexis*. La beauté corporelle s'acquiert-elle? Il semble plutôt

⁹⁵Cf. *Métaphysique* V, 20, 1022b 10-13.

⁹⁶«...de même que nous ne disons pas non plus que Socrate est engendré (*gignesthai*) au sens absolu quand il devient (*gignêtai*) beau (*kalos*) ou musicien (*mousikos*), ni qu'il périt (*apollusthai*) quand il abandonne (*apoballê*) ces manières d'être (*hexeis*), parce que le substrat (*hupokeimenon*) demeure (*hupomenein*), à savoir Socrate lui-même.» *Métaphysique* I, 3, 983b 14-16.

⁹⁷Cf. J. Tricot, *Aristote. La métaphysique*, op. cit., p.28, note 2.

improbable que le terme «beau» renvoie à une *hexis* qui serait la pseudo-beauté physique de Socrate. Si «*kalos*» se réfère bel et bien à une beauté, il s'agit alors d'une beauté morale, notamment le bon ou l'honnête! C'est, tout au moins, dans cette dernière acception qu'Aristote utilise ce terme dans l'*Éthique à Nicomaque*⁹⁸.

Toujours dans la *Métaphysique*, une autre discussion réitère, en quelque sorte, ces mêmes propos dans un passage où l'auteur précise que les *hexeis* viennent s'ajouter aux substrats⁹⁹. Mais, encore une fois, le caractère acquis de l'*hexis* comme qualité n'est pas explicitement mentionné. Il faut notamment se référer à un ouvrage dont l'authenticité est contestée, les *Problemata*, pour découvrir une affirmation claire de la nature acquise de l'*hexis*¹⁰⁰. Sinon, afin d'en avoir une confirmation définitive, il vaut mieux examiner les diverses espèces de l'*hexis*, comme le savoir ou la vertu. C'est ce que nous allons faire à l'instant, en nous concentrant sur le thème qui nous préoccupe davantage dans cette étude, à savoir celui de la vertu. Nous demeurons néanmoins prudent sur

⁹⁸«Or l'homme courageux est à l'épreuve de la crainte autant qu'homme peut l'être. Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, il leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but (*tou kalou heneka*), car c'est là la fin à laquelle tend la vertu». É.N. III, 10, 1115b 11-13. Gauthier & Jolif précisent à ce sujet: «On ne doit pas en effet se tromper sur la portée du mot qu'Aristote emploie pour désigner la bonté morale: le beau, *to kalon*. [...] Mais enfin il ne faut pas oublier que, contrairement à ce qui est le cas de notre mot français de *beau*, le mot grec de *kalos* n'évoque pas en premier lieu, et même n'évoque pas nécessairement l'idée de beauté esthétique. La racine d'où il dérive semble avoir signifié «sain», «fort», «excellent», «noble», et de fait *kalos* qualifie souvent dans les textes une chose saine, utilisable, appropriée ou apte à l'usage qu'on en veut faire, et ce n'est que par extension qu'il en est venu à désigner la beauté esthétique et la bonté morale. On comprend dès lors que *kalos* peut signifier *moralement bon* sans évoquer aucune idée esthétique...» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *op. cit.*, Tome II, 2^e partie, p.568.

⁹⁹«Parmi les quantités par soi, les unes le sont substantiellement, par exemple la ligne est une quantité (car la quantité entre dans la définition exprimant l'essence de la ligne); d'autres le sont comme des déterminations (*pathê*) et des états (*hexeis*) de cette espèce de substance, par exemple le beaucoup et le peu, le long et le court...» *Métaphysique* V, 13, 1020a 16-20.

¹⁰⁰Cf. *Problemata* XXX, 2, 955b 1.

ce point dans la mesure où même si l'on réussit à prouver que le Stagirite affirme bel et bien que la vertu comme *hexis* est acquise, nous ne pouvons en conclure, bien entendu, que toutes les *hexeis* le soient. En effet, s'il ne fait aucun doute que le savoir est acquis¹⁰¹, nous verrons, en contre-exemple, que d'autres *hexeis* ne partagent pas cette même caractéristique, en l'occurrence la vertu naturelle et une certaine forme de désir.

Avant de poursuivre plus avant la présente analyse, il serait avantageux, à cette étape-ci, de faire le point. Nous avons d'abord précisé ce qui caractérise l'*hexis* chez Aristote: il s'agit, avant toute chose, d'un état stable et quasi permanent. À cet égard, la conception aristotélicienne de l'*hexis* est diamétralement opposée à celle de Platon qui la situe plutôt dans l'usage de ce même état. On a pu constater, au passage, que leurs conceptions respectives du bonheur ne divergeaient pas quant au contenu, puisqu'ils le situent tous les deux dans l'action, mais plutôt par les termes employés. Nous avons ensuite poursuivi notre examen en comparant l'*hexis* à d'autres types de qualités, comme les affections et les qualités affectives ou les aptitudes et inaptitudes naturelles. Cela nous a amenés à distinguer au moins deux sens connexes certes, mais tout de même distincts au terme «*hexis*», à savoir comme premier genre de la qualité et comme constituant, avec la privation, d'une des quatre paires d'oppositions. Il est clair que le premier de ces sens nous intéresse tout particulièrement, puisqu'une vertu (*aretê*) est, nous y reviendrons à l'instant, une *hexis* dans cette acception. Nous avons enfin tenté d'établir le caractère acquis de l'*hexis*, car cette question demeure, plus que toute autre examinée auparavant, au cœur même de nos préoccupations étant donné l'ambiguïté de

¹⁰¹Cf. *De anima* II, 5, 417b 13.

la position d'Abélard à ce sujet. En établissant le plus clairement possible la conception d'Aristote sur ce point, nous serons dès lors mieux à même de la comparer avec celle d'Abélard et de voir à quel point elle s'en éloigne ou pas. Mais le résultat de notre examen n'est pas, jusqu'ici, concluant. Dans les *Catégories*, Aristote laisse entendre au passage, sans trop y insister, que la vertu et le savoir sont acquis. On a vu, en outre, que dans d'autres extraits pertinents, comme ceux tirés de la *Métaphysique*, le Stagirite n'insiste pas davantage sur cet aspect. Nous ne pouvons donc pas en conclure hors de tout doute que ces deux qualités sont acquises et, *a fortiori*, que toutes les *hexeis* le sont. Nous allons, par conséquent, poursuivre notre examen sur cette question en mettant davantage l'accent sur la notion de vertu.

1. 3. 6. L'acquisition de la vertu comme *hexis*: résultat d'une altération (*alloiôsis*)

Avant d'en venir au passage clé qui illustre sans équivoque le caractère acquis de la vertu, examinons auparavant un extrait de la *Physique* dans lequel il est question de cette caractéristique rapportée à la fois à la vertu et à l'*hexis*. Au chapitre trois du livre éta de ce traité intitulé, par le traducteur, «L'altération (*alloiôsis*) se produit selon les sensibles», Aristote affirme l'existence des deux principales formes d'*hexeis*, soit celles du corps et de l'âme; les dernières se divisent à leur tour en *hexeis* morales et noétiques. Voyons d'abord ce qui est dit du caractère acquis de l'*hexis* pris d'une manière générale.

Selon la thèse initiale de ce chapitre, l'altération ne survient que par l'influence du sensible ou, dit autrement, elle est engendrée par les sensibles. Il n'est pas du tout étonnant que l'on aborde la question de l'*hexis* dans ce passage consacré à l'altération, puisque la plupart des qualités en nous résultent, comme il est dit dans les *Catégories*, d'un mouvement appelé altération (*alloiôsis*)¹⁰². Notons qu'Aristote signale en outre, dans le *De anima*, l'existence de deux modes d'altérations qui forment tantôt la disposition (*diathesis*), tantôt l'état (*hexis*)¹⁰³. Dans la *Physique*, Aristote prend grand soin de bien préciser que les *hexeis* ne constituent pas en elles-mêmes des altérations, mais qu'elles procèdent de ce type de mouvement. On ne peut donc rechercher l'altération dans l'*hexis*.

Que d'autre part tout altéré soit altéré par les sensibles¹⁰⁴, et que l'altération existe seulement dans ce qu'on peut dire pâtir par soi sous l'action des sensibles, c'est ce qu'on doit voir par ce qui suit. Entre autres choses, on pourrait supposer que c'est principalement dans les figures (*skhêmasi*), les formes (*morphais*), les habitudes (*hexesi*), dans

¹⁰²«Par contre, en ce qui concerne l'altération, la question se pose de savoir si l'altération de ce qui est altéré ne se ferait pas nécessairement selon l'un des autres mouvements. En fait, ce n'est pas exact: presque toutes les affections (*pathê*), ou du moins la plus grande partie, produisent en nous une altération qui n'a rien de commun avec les autres mouvements... Il (le mouvement de l'altération) semble bien n'avoir aucun contraire, à moins d'opposer, ici encore, comme contraire, soit le repos qualitatif, soit le changement vers la qualité contraire... L'altération, en effet, est aussi un changement selon la qualité, de sorte que ce qui est opposé au mouvement qualitatif, c'est soit le repos qualitatif, soit le changement vers une qualité contraire, comme, par exemple, devenir blanc est contraire à devenir noir. Il y a altération, en effet, quand se produit un changement vers des qualités contraires.» *Catégories* 14, 15a 17-22-15b 8-16. Cf. *De generatione et corruptione* I, 7, 324b 14-17.

¹⁰³«Quant à l'être qui, au départ potentiel, apprend (*manthanon*) et acquiert (*lambanon*) une science (*epistêmên*) grâce à l'être réalisé qui est susceptible de l'instruire, il faut soutenir, ou bien qu'il ne subit pas, lui non plus, d'affection, comme on l'a dit, ou qu'il existe deux modes (*tropous*) d'altération (*alloiôseôs*): le changement (*metabolên*) qui conduit aux dispositions (*diatheseis*) dont on est privé et celui qui mène à nos états (*hexeis*) et à notre nature.» *De anima* II, 5, 417b 12-16. Nous allons revenir sur la signification du dernier segment de ce passage (qui mène à notre nature) dans la suite de cette même section.

¹⁰⁴Cf. *De anima* III, 8, 432a 6. Dans les *Seconds analytiques*, Aristote affirme que les *hexeis* émanent de la perception (sensible). Cf. *Seconds analytiques* II, 19, 100a 10-14.

leur acquisition (*lêpsesi*) et leur perte (*apobolais*), qu'il faut chercher l'altération. Or ce n'est vrai ni pour les unes, ni pour les autres.¹⁰⁵

On constate déjà qu'une certaine allusion est faite à l'acquisition, entre autres, des vertus. Dans la suite de ce chapitre, il est question plus précisément des raisons pour lesquelles les divers types d'*hexeis* ne constituent pas des altérations. La réponse correspond à ce qui a été dit ailleurs, comme on vient de le voir, à savoir que l'altération engendre les *hexeis*, bien que l'on soit ici plus explicite sur le fait que le résultat de ce type de mouvement diffère du mouvement lui-même. On apprend du coup que l'altération est à l'origine des états (*hexeis*) autant corporels que spirituels. Aristote parle, en effet, des vertus et des vices corporels par opposition aux vertus et vices de l'âme. Notons enfin que, dans l'extrait que l'on présente à l'instant, le fait que les vertus et les vices corporels soient aussi des relatifs contribue, dans l'explication d'Aristote, à ne pas les identifier à des altérations.

Maintenant les habitudes (*hexeis*), ni celles de l'âme (*psukhês*), ni celles du corps (*sômatos*), ne sont des altérations (*alloiôseis*). Parmi les habitudes (*hexeôn*) il y a les vertus (*aretai*) et les vices (*kakiai*); mais ni la vertu, ni le vice ne sont des altérations: la vertu est un certain achèvement (*teleiôsis tis*) (en effet, quand une chose reçoit (*labê*) sa vertu propre, alors on la dit, chaque fois, achevée (*teleion*), car c'est alors qu'elle est le plus conforme à sa nature (*to kata phusin*); par exemple, un cercle est achevé quand on a tracé un cercle, et le mieux possible); le vice est la destruction et le dérangement de cet état (*toutou*). [...] En outre, selon nous, toutes les vertus sont une certaine manière d'être relative. En effet celles du corps (*sômatos*), comme la bonne santé et le bon état (*euexian*), consistent, pour nous, dans le mélange (*krasei*) et la proportion (*summetria*)¹⁰⁶ du chaud et du froid... semblablement aussi la beauté et la force, et les autres vertus et vices. [...] Comme les relatifs ne sont pas

¹⁰⁵*Physique* VII, 3, 245b 3-8.

¹⁰⁶Cette proportion est à mettre en parallèle avec la médiété ou juste milieu (*mesotês*) propre aux vertus.

des altérations par eux-mêmes, ni le sujet d'aucune altération, ni davantage de génération, ni en général aussi de changement, il est évident que ni les habitudes (*hexeis*), ni les pertes (*apobolai*) et réceptions (*lêpseis*) d'habitudes ne sont des altérations; mais peut-être ces phénomènes sont-ils engendrés ou détruits nécessairement par certaines altérations, de même que la propriété et la forme le sont par altération du chaud, du froid, du sec et de l'humide ou de ce qui peut encore être constituant primitif de ces phénomènes. Ce selon quoi, en effet, on détermine chaque vertu et chaque vice, ce sont les choses par lesquelles le sujet est altéré en vertu de sa nature; car la vertu rend, ou insensible aux affections, ou sensible d'une façon convenable; le vice, sensible ou, au contraire, insensible.¹⁰⁷

En tant qu'elles résultent d'une altération, les *hexeis* apparaissent, cette fois-ci, plus clairement comme étant acquises. On souligne aussi davantage le caractère acquis de la vertu et du vice qui sont, de surcroît, identifiés à des états d'achèvement, s'entend tantôt dans le bien, tantôt dans le mal. On affirme notamment que l'accomplissement de sa véritable nature résulte de l'atteinte de sa vertu propre. Or si la possession des vertus constitue la forme la plus achevée de l'homme, à tout le moins celle des vertus intellectuelles¹⁰⁸, l'homme vertueux est alors conforme à sa vraie nature.

La suite et fin du même chapitre de la *Physique* où Aristote discute notamment des états de l'âme, qu'il divise en vertus morales et en vertus intellectuelles, fait encore une fois ressortir le caractère acquis des *hexeis*. Le Stagirite y réitère l'idée selon laquelle ces états ne constituent pas des altérations en raison, entre autres choses, de leur nature relative. En revanche, les *hexeis* sont nécessairement, dit-il, le résultat d'une altération qui s'est produite dans les sensibles, en l'occurrence dans les plaisirs et les peines

¹⁰⁷*Physique* VII, 3, 246a 10-246b 19.

¹⁰⁸Cf. *Politique* VII, 15, 1334b 12-25.

corporels en ce qui a trait aux vertus et aux vices moraux. L'état comme aboutissement est donc identifié à un moment de repos ou d'apaisement de l'âme dont la nature, au moins sensitive, est d'être agitée. On se rappelle qu'Aristote précise, dans le passage précédent, qu'une chose est achevée au moment où elle atteint sa vertu propre; on dit alors que cette chose est conforme à sa nature. Nous avons déjà vu que si la vertu propre à une chose est l'atteinte de la vertu elle-même, comme c'est vraisemblablement le cas avec l'homme, alors l'individu vertueux est conforme à sa nature. L'état d'achèvement et d'apaisement que représente la vertu est, dans ce dernier cas, conforme à la nature de l'âme, alors que ce qui est conforme à cette même nature, dans le passage qui nous intéresse à l'instant, est plutôt une certaine agitation de l'âme! Ces deux affirmations semblent donc incompatibles, à moins de penser qu'il s'agisse de deux natures distinctes correspondant à deux parties différentes de l'âme¹⁰⁹. Nous y reviendrons dans la prochaine section. Notons qu'il est question également de la place de l'*hexis* entre une pure puissance et une action. Nous nous permettons, de nouveau, de présenter un extrait relativement long d'où sont tirées ces dernières affirmations, étant donné son importance non seulement dans le cours de la présente discussion, mais aussi dans toute notre étude.

De même pour les habitudes de l'âme (*epi tôn tês psukhês hexeôn*); toutes en effet consistent, elles aussi, dans une certaine manière d'être relative (*tô pros ti pôs*), les vertus étant des achèvements et les vices, des dérangements. En outre, la vertu dispose bien relativement aux affections propres et le vice, mal. Par suite, celles-ci non plus ne seront pas des altérations, pas davantage leur perte ni leur acquisition (*lêpseis*). Certes leur génération dépend nécessairement de l'altération de la partie sensitive; or elle est altérée par les sensibles: en effet toute la vertu

¹⁰⁹Cf. *De anima* II, 2.

éthique (*hê êthikê aretê*) est relative aux plaisirs et peines corporels, et ceux-ci dépendent, ou de l'action, ou du souvenir, ou de l'espérance. [...] Or, comme c'est à la suite de la génération en nous du plaisir et de la douleur que le vice ou la vertu sont engendrés en nous (car ils s'y rapportent) et que les plaisirs et les peines sont des altérations de la partie sensitive, on voit que c'est nécessairement (*anagkê*) à la suite d'une certaine altération qu'on les perd ou qu'on les reçoit. Par suite, leur génération s'accompagne d'altération, mais ils ne sont pas eux-mêmes des altérations. Maintenant, les habitudes (*hexeis*) de la partie noétique (*tou noêtikou merous*) ne sont pas non plus des altérations, ni les sujets d'une génération. Éminemment, en effet, nous considérons le connaissant comme une manière d'être relative. En outre, il est visible qu'il n'y a pas de génération pour ces choses; car celui qui connaît en puissance (*kata dunamin*) n'est pas engendré savant par un mouvement qu'il subirait, mais parce qu'une autre chose existe: quand, en effet, une chose particulière est donnée, c'est en quelque manière par le général qu'on connaît le particulier. Ajoutons qu'il n'y a pas génération de l'utilisation (*khreseôs*) et de l'acte (*energeias*) de la science, à moins de penser qu'il y a génération de la vision et du toucher et que l'acte de l'intelligence ressemble à ceux-là. Même l'acquisition initiale (*ex arkhês lêpsis*) du savoir n'est pas génération; car, selon nous, la raison (*dianoian*) connaît et pense par repos et arrêt¹¹⁰; or il n'y a pas de génération de l'état de repos, vu qu'en général, on l'a dit plus haut, il n'y en a d'aucun changement. [...] ...de même il n'y a pas non plus génération quand on acquiert l'habitude initialement (*ex arkhês lambanê tên hexin*); car c'est par l'apaisement de l'âme après l'agitation qui lui est naturelle (*ek tês phusikês tarakhês*), qu'un sujet est engendré prudent (*phronimon*) ou connaissant (*epistêmon*). [...] On voit donc, d'après cela, que le fait d'être altéré et l'altération se produisent dans les choses sensibles et dans la partie sensitive de l'âme, mais nulle part ailleurs, sauf par accident.¹¹¹

En résumé, Aristote fait de nouveau référence au caractère acquis sinon de l'*hexis* en général, du moins de la vertu et du vice comme *hexeis*. Bien entendu, il y est question particulièrement des *hexeis* de l'âme qui constituent celles qui retiennent principalement notre attention. Nous reviendrons sur les

¹¹⁰Selon Carteron, Aristote associe ici le substantif «*epistêmê*» au verbe «*stênai*», s'arrêter. Cf. H. Carteron, *Aristote. Physique, op. cit.*, tome II, p.82, note 2.

¹¹¹*Physique* VII, 3, 246b 20-248a 9. Cf. *Seconds analytiques* II, 19, 99b 24 sqq.

vertus corporelles, dont la nature ne semble pas invariablement acquise, à la section consacrée à Abélard. Remarquons, en outre, un point sur lequel Aristote attire ici notre attention et qu'il développera dans l'*Éthique à Nicomaque*¹¹². Il s'agit de l'idée selon laquelle les vertus morales sont intimement liées aux plaisirs et aux peines corporels qui, à leur tour, découlent, selon le cas, de l'action, du souvenir ou de l'espérance, c'est-à-dire de notre existence dans le temps. On voit bien que ces derniers actes font partie du caractère agité de notre nature d'où proviennent nos états achevés que sont non seulement les vertus, mais aussi les vices. En bref, ces passages tirés de la *Physique* confirment ce qui est vaguement affirmé dans les *Catégories* au sujet de la nature acquise de la vertu et du savoir comme *hexeis*. Cet examen nous a surtout permis de pousser un peu plus notre investigation en précisant certains traits caractéristiques de ces *hexeis* de l'âme, comme leur source dans l'altération des sensibles ou leur caractère accompli qui en résulte et qui les situe clairement entre les puissances indéterminées et les actes¹¹³.

1. 3. 7. L'acquisition de la vertu dans l'*Éthique à*

Nicomaque II, 1, et la question de la vertu naturelle

Nous avons vu clairement, jusqu'à présent, que la vertu autant corporelle que spirituelle est identifiée, par Aristote, à une *hexis*. Les vertus de l'âme, qui nous intéressent, bien sûr, davantage, se divisent à leur tour en

¹¹²Cf. É.N. II, 2, 1104b 3-1105a 12.

¹¹³Cf. *Métaphysique* IX, 5, 1047b 31-35.

vertus pratiques ou éthiques et en vertus intellectuelles ou noétiques. Aristote reprend, dans l'*Éthique à Nicomaque*, cette division tout en étant plus explicite sur le contenu même de ces deux classes de vertus¹¹⁴. Il est, en outre, sans équivoque quant au caractère acquis de la vertu morale. Dès le commencement du deuxième livre, on apprend, en effet, que la vertu (*aretê*) est le résultat de l'habitude (*ethos*), c'est-à-dire qu'une bonne action doit avoir été accomplie à de multiples reprises pour qu'une trace soit laissée de manière permanente dans l'âme¹¹⁵. C'est pour cette raison qu'Aristote affirme qu'il faut inculquer très tôt les bonnes habitudes aux enfants, afin qu'ils puissent bénéficier plus tard de grandes vertus¹¹⁶. La vertu morale n'est donc pas le fruit de l'enseignement, encore que cet enseignement sera très utile à l'auditeur bien disposé. Selon les propos tenus dans la *Physique*, on pourrait dire également que l'état vertueux stable et quasi permanent devient une réalité lorsqu'il y a eu suffisamment d'une même sorte d'altérations pour le produire dans la partie sensitive de l'âme. Notons cependant qu'Aristote ne fait pas dépendre les vertus morales uniquement de l'habitude. Il signale, de fait, l'importante place de la nature à cet égard dans le sens, comme on l'a vu précédemment dans le passage de la *Physique*, que la vertu comme achèvement est davantage conforme à la nature de l'homme, tandis que le vice en est sa destruction. Il est donc dans la nature de l'âme humaine de tenter de se réaliser en atteignant sa propre perfection par l'acquisition de vertus. On ne peut s'empêcher de faire le lien ici avec ce

¹¹⁴Cf. É.N. I, 13, 1103a 4-II, 1, 1103a 18.

¹¹⁵«En un mot, les dispositions morales (*hexeis*) proviennent d'actes qui leur sont semblables (*ek tôn homoiôn energeiôn*). C'est pourquoi nous devons orienter nos activités dans un certain sens, car la diversité qui les caractérise entraîne les différences correspondantes dans nos dispositions (*hexeis*).» É.N. II, 1, 1103b 21-23. «Et la fin (*telos*) de toute activité (*pasês energeias*) est celle qui est conforme aux dispositions du caractère (*to kata tēn hexin*) dont elle procède, et c'est là une vérité pour l'homme courageux également...» É.N. III, 10, 1115b 20-21. Cf. É.N. II, 2, 1103b 31; IV, 4, 1122b 1.

¹¹⁶Cf. É.N. II, 1, 1103b 24.

qui est affirmé dans les *Catégories* au sujet de l'*hexis* comme seconde nature¹¹⁷. Nous allons voir à l'instant que ce rapport qu'entretient la vertu avec la nature renvoie aussi à une prédisposition naturelle que possède tout individu lui permettant d'acquérir les vertus. Outre l'habitude (*ethos*) et la nature (*phusis*), Aristote signale, dans la *Politique*¹¹⁸, que la raison (*logos*) participe également à l'acquisition de la vertu. Nous n'insistons pas davantage sur cette question. Présentons plutôt l'extrait de l'*Éthique à Nicomaque* où se trouvent les principaux points dont nous venons de traiter.

La vertu (*aretês*) est de deux sortes, la vertu intellectuelle (*dianoêtikês*) et la vertu morale (*êthikês*). La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale (*êthikê*), au contraire, est le produit de l'habitude (*ex ethous*), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de l'*ethos* (*apo tou ethous*)¹¹⁹. — Et par suite il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement (*phusei*), car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude: ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air; pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas, et d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donnée ne saurait être accoutumé à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni

¹¹⁷Cf. *Catégories* 8, 9a 2.

¹¹⁸«Par ailleurs, on devient bon et vertueux par trois moyens, qui sont nature (*phusis*), habitude (*ethos*), raison (*logos*). En effet, il faut d'abord posséder à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal, <posséder> un corps et une âme d'une certaine sorte. Pour certaines qualités il n'est pas utile de les posséder à la naissance, car les habitudes les font changer. Certaines ont une nature qui les fait pencher de deux côtés et <vont vers> le pire ou le meilleur du fait des habitudes. Or les animaux autres <que l'homme> vivent avant tout en suivant la nature, quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes, mais l'homme suit aussi la raison. Car seul il a la raison. Si bien qu'il faut harmoniser ces <facteurs> entre eux. Car les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement.» *Politique* VII, 13, 1332a 39-1332b 8. Cf. É.N. X, 10, 1179b 20-31.

¹¹⁹Aristote fait ici un rapprochement entre *ethos* (habitude) avec un epsilon initial, *êthos* (mœurs, caractère) avec un êta initial et *êthikê* (morale) également avec un êta initial. Platon faisait déjà ce type de rapprochement. Cf. Platon, *Lois* VII, 792e; *Rép.* VII, 518e.

contrairement à la nature que naissent (*egginontai*) en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir (*alla pephukosi men hêmin dexasthai autas*), et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude (*teleioumenoïs de dia tou ethous*).¹²⁰

Dans ce passage, Aristote distingue notamment les puissances irrationnelles, qui se trouvent dans les êtres inanimés, des puissances rationnelles propres aux êtres animés qui se situent dans l'âme, particulièrement dans la partie rationnelle de l'âme; les premières ne peuvent s'actualiser que d'une manière déterminée, alors que les secondes le font plutôt d'une façon indéfinie, c'est-à-dire qu'elles peuvent s'actualiser de deux manières opposées¹²¹. Ces puissances doivent, bien entendu, être nettement distinguées des parties rationnelle (la raison) et irrationnelle de l'âme, qui ont chacune d'elles un état (*hexis*) correspondant, à savoir l'intellect et le désir. Dans le passage de la *Politique* où Aristote fait cette distinction, il est également précisé que l'état du désir est inné, alors que celui de la raison est acquis¹²². Il existerait donc une certaine forme de désir qui à la fois est une *hexis* et qui possède une nature innée. Mais s'agit-il alors d'une *hexis* comme premier genre de la qualité? Nous en doutons! Nous croyons qu'il faille plutôt

¹²⁰É.N. II, 1, 1103a 12-26. Cf. *Parva naturalia. Peri mnêmês kai anamnêseôs* 2, 451a 18-30.

¹²¹Cf. *Métaphysique* IX, 3.

¹²²«Ce qui donc est manifeste en premier lieu, comme pour toutes les autres réalités, c'est que la génération part d'un principe et que la fin atteinte à partir d'un principe déterminé est relative à une autre fin, et que la raison et l'intellect sont la fin de notre nature, de sorte que c'est en vue de ces <deux facultés> qu'il faut organiser la génération et la formation des habitudes. Ensuite, de même qu'une âme et un corps sont deux choses, de même nous voyons qu'il y a deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle (*alogon*) et l'autre qui possède la raison (*logon*), et que les dispositions (*hexeis*) de ces <deux parties> sont aussi au nombre de deux, l'une étant le désir, l'autre l'intellect; de même <aussi> que le corps est antérieur à l'âme dans l'ordre de la génération, de même en est-il pour la <partie> irrationnelle par rapport à la <partie> rationnelle. Et c'est manifeste, car colère, volonté et également désir appartiennent aussi aux <enfants> à peine nés, alors que le raisonnement et l'intellect n'adviennent naturellement qu'au cours du développement.» *Politique* VII, 15, 1334b 12-25.

considérer cette *hexis* comme une possession, c'est-à-dire comme un élément considéré par opposition à une privation, dans la mesure où elle est notamment reliée à la partie corporelle, à l'instar de la vue qui s'oppose à la cécité¹²³. Cette dernière interprétation a au moins l'avantage de s'harmoniser avec l'ensemble des thèses d'Aristote que nous avons examinées jusqu'ici.

Revenons au passage de l'*Éthique à Nicomaque* que nous venons de citer. Il s'avère crucial pour la présente étude puisque, conjugué avec la section des *Catégories* consacrée au premier genre de la qualité et avec celle de la *Physique* sur l'altération, il nous permet maintenant d'établir une liste relativement complète des principales caractéristiques propres à la vertu morale. Ainsi l'*aretê* comme *hexis* est acquise à la suite d'une pratique soutenue; elle est de plus stable et quasi permanente. Elle se situe enfin à mi-chemin entre une pure puissance, en l'occurrence une prédisposition naturelle, et l'acte qui en découle. Il nous reste néanmoins un point à éclaircir avant de conclure cet examen.

La difficulté réside dans le fait qu'Aristote emploie, à quelques occasions, l'expression «vertu naturelle». La réalité à laquelle celle-ci renvoie semble, au premier abord, aller à l'encontre de l'idée vue jusqu'à présent selon laquelle la vertu est acquise. Mais le problème peut être résorbé si, par vertu naturelle, on renvoie à la prédisposition naturelle, dont nous venons de parler à l'instant, qui permet d'acquérir une vertu. Ainsi Aristote parlerait, par extension, de la vertu naturelle, comme il le fait lorsqu'il affirme que la vertu est dans l'action,

¹²³Cf. *Catégories* 10 *passim*.

lorsque cette dernière est droite¹²⁴. On peut ajouter que le fait d'acquérir une vertu permet également, dans le système aristotélicien, l'harmonisation avec sa propre nature humaine, voire avec la nature tout entière. On pourrait donc parler aussi, dans ce dernier cas, de vertu naturelle¹²⁵ et même d'état naturel ou corporel¹²⁶. En bref, dire de la vertu qu'elle est naturelle ne serait qu'une manière de parler. En effet, si l'on prend l'expression «vertu naturelle» à la lettre, soit dans le sens absolu de «vertu innée»¹²⁷, cela impliquerait alors qu'il

¹²⁴Cf. É.N. I, 9,1198b 31.

¹²⁵«En effet il faut distinguer ce qui est bon pour quelqu'un (*to tôdi agathon*) et ce qui est bon au sens absolu (*haplôs agathon*); et comme il en va de même pour l'utile (*epi tou ôphelimou*), il en va ainsi aussi pour les dispositions (*epi tôn hexeôn*) car ce qui est utile au sens absolu est autre que l'utile pour quelqu'un, par exemple, prendre de l'exercice par rapport à prendre des remèdes. Aussi la disposition (*hexis*), celle qui est vertu de l'homme (*hê anthrôpou aretê*), <est-elle double>: admettons en effet que l'homme est l'un des êtres naturellement vertueux (*tôn phusei spoudaiôn*): la vertu (*aretê*) d'un être naturellement vertueux (*tou phusei spoudaiou*) est donc un bien absolu, mais celle d'un être qui ne l'est pas est bonne pour lui seul.» É.E. VII, 2, 1237a 12-18.

¹²⁶«En premier lieu, puisque le bien (*agathon*) est pris en un double sens (il y a le bien au sens absolu et le bien pour telle personne), il s'ensuivra que les états naturels (*phuseis*) et les dispositions (*hexeis*) seront aussi appelés bons en un double sens, et par suite également les mouvements et les devenirs correspondants. [...] En outre, puisque une sorte de bien (*agathou*) est activité (*energeia*), et une autre sorte, disposition (*hexis*), les processus qui nous restaurent dans notre état naturel (*phusikên hexin*) sont agréables seulement par accident, l'activité en travail dans nos appétits étant celle de cette partie de nous-même demeurée dans son état naturel (*tês hupoloipou hexeôs kai phuseôs*)... Et c'est pourquoi il n'est pas exact de dire que le plaisir est un devenir *senti*, il faut plutôt le définir comme une activité de la manière d'être qui est selon la nature (*energeian tês kata phusin hexeôs*), et, au lieu de *senti*, mettre *non empêché*.» É.N. VII, 13, 1152b 26-28; 1152b 34-36; 1153a 13-14. Cf. *Rhétorique* I, 11, 1371a 25-27; *Parva naturalia* 14 (8), 474a 25-26 et 477b 15; *De incessu animalium* 11, 711a 6; *Problemata* III, 7, 872a 6.

¹²⁷«Peut-on dire du moins que la nature telle que Dieu nous la donne comporte certains *habitus*, autrement dit que nous avons des *habitus naturels*? Il faut s'entendre sur le mot *naturel*. Une chose peut être naturelle *pour tous*, parce qu'elle tient à l'espèce, à la forme par conséquent, ou bien naturelle à l'*individu* seulement, s'il la possède à raison de sa matière, de son corps. Il convient de distinguer également ce qui est *absolument* naturel, inné, de ce qui n'est dû que *partiellement* à la nature, mais qu'une influence extérieure vient compléter et parfaire. [...] En résumé, aucun *habitus* ne nous est donné dans sa *totalité* par la nature seule, pas même l'*habitus* des premiers principes. Et en raison de sa complexion, de l'hérédité, chacun ne reçoit de sa nature individuelle que des *prédispositions* qu'il devra diriger, développer par des actes répétés, s'il veut acquérir de véritables *habitus* parfaits et durables.» Placide de Roton, *op. cit.*, p.86-89.

existe des vertus qui ne sont pas acquises, ce qui semble tout à fait contraire à la doctrine aristotélicienne de la vertu, en tout cas à celle de la vertu morale¹²⁸.

Examinons maintenant un extrait de l'*Éthique à Nicomaque* où l'on fait mention de la vertu naturelle dans un sens qui se rapproche de celui mentionné à l'instant. Aristote l'identifie alors aux penchants naturels (capacités naturelles), que possède en puissance un individu, à accomplir de bonnes actions. Ces tendances demeurent, en quelque sorte, involontaires tant qu'elles ne sont pas accompagnées par la prudence ou la sagesse pratique (*phronêsis*), parce qu'elles ne comportent pas de choix délibéré¹²⁹. À ce moment-là seulement, les vertus naturelles sont susceptibles de se transformer en vertus morales, encore faut-il qu'elles soient exercées assidûment. La vertu naturelle relève donc, bien qu'elle soit identifiée à une *hexis*, d'une puissance d'un type inférieur par rapport à la vertu morale tout en recelant des propriétés tout à fait divergentes.

...la vertu naturelle (*phusikê aretê*) entretient un rapport de la même sorte avec la vertu au sens strict (*pros tèn kurian*). Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère (*tôn êthôn*) appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (*phusei*) (car nous sommes

¹²⁸«En outre, pour tout ce qui survient en nous par nature (*phusei*), nous le recevons d'abord à l'état de puissance (*dunameis*), et c'est plus tard que nous le faisons passer à l'acte (*energeias*), comme cela est manifeste dans le cas des facultés sensibles (car ce n'est pas à la suite d'une multitude d'actes de vision ou d'une multitude d'actes d'audition que nous avons acquis les sens correspondants, mais c'est l'inverse: nous avons déjà les sens quand nous en avons fait usage, et ce n'est pas après en avoir fait usage que nous les avons eus). Pour les vertus, au contraire, leur possession (*lambanomen*) suppose un exercice antérieur (*energêsantes proteron*), comme c'est aussi le cas pour les autres arts (*tekhnôn*). En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons: par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux.» É.N. II, 1, 1103a 26-1103b 2.

¹²⁹Cf. É.N. X, 10, 1179b 20 *sqq.*; É.E. III, 7, 1234a 24-33.

justes, ou enclins à la tempérance, ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict (*to kuriôs agathon*), et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles (*ai phusikai huparkhousin hexeis*), mais faute d'être accompagnées de raison (*noû*), ces dispositions nous apparaissent comme nocives. ...une fois au contraire que la raison est venue, alors dans le domaine de l'action morale (*en tô prattein*) c'est un changement radical, et la disposition (*hexis*) qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict (*kuriôs aretê*). Par conséquent, de même que pour la partie opinante on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la prudence, ainsi aussi pour la partie morale (*epi tou êthikou*) de l'âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle (*aretê phusikê*) et la vertu proprement dite (*kuriâ*), et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence.¹³⁰

Concluons la présente section en revenant brièvement sur cette idée fondamentale exprimée dans la morale aristotélicienne selon laquelle les vertus sont d'abord des *hexeis* nous permettant d'agir de façon délibérée (*proairetikê*)¹³¹. Il existe un vieux débat qui découle de cette thèse. Selon certains, les actions résultant plus directement de notre volonté doivent être distinguées de celles qui émanent des *hexeis*, qui, elles, sont plutôt empreintes d'une certaine forme d'automatisme. L'habitude d'exercer tel type d'actions laisserait dans l'âme une trace (*hexis*) tellement persistante qu'il deviendrait alors extrêmement difficile, voire impossible, de ne pas agir ainsi par la suite. C'est pourquoi Aristote affirmerait qu'il faut s'adonner très tôt dans notre jeunesse aux bonnes actions puisque celles-ci vont déterminer en grande partie

¹³⁰É.N. VI, 13, 1144b 2-18. Cf. É.N. III, 11, 1117a 4-5; É.N. VII, 6, 1148b 17-34; É.N. VII, 9, 1151a 18; É.E. III, 1, 1229a 27-29.

¹³¹Cf. É.N. II, 6, 1106b 36-1107a 2. Augustin exprime ainsi cette idée: «habitus est quo aliquid agitur cum opus est.» (*De bono conjugali*, 21), alors qu'Averroès a dit, d'après la version latine: «habitus est quo quis agit, cum voluerit.» (*De anima* III, 18.). Cf. Placide de Roton, *op. cit.*, p.26, notes 2-3.

notre comportement futur. Certains propos du Stagirite tendent fortement à confirmer cette première interprétation¹³².

Sans rejeter l'ensemble de cette explication, d'autres croient plutôt qu'il faut comprendre les dires d'Aristote à ce sujet de la manière suivante. Bien que le Stagirite estime que ce qui découle de nos états ne relève pas directement de l'ordre du volontaire, les actes qui en résultent demeurent néanmoins toujours indirectement liés à la volonté qui s'est exercée avant même qu'une trace indélébile ne survienne. De plus, la définition célèbre de la vertu, que nous venons de voir, va à l'encontre de la thèse de l'automatisme, dans la mesure où la vertu implique toujours un choix délibéré. Dans une formule lapidaire, Placide de Roton illustre excellemment cette dernière position: «facilité n'implique pas mécanisme»¹³³. D'ailleurs, d'autres propos d'Aristote confirment nettement cette dernière interprétation¹³⁴.

¹³²«Si donc, comme il est dit, nos vertus sont volontaires (*hekousioi*) (et, en fait, nous sommes bien nous-mêmes, dans une certaine mesure, partiellement causes de nos propres dispositions (*hexeôn*), et d'autre part, c'est la nature même de notre caractère qui nous fait poser telle ou telle fin), nos vices aussi seront volontaires (*hekousioi*), car le cas est le même. Mais nos actions (*praxeis*) ne sont pas volontaires de la même façon que nos dispositions (*hexeis*): en ce qui concerne nos actions, elles sont sous notre dépendance absolue du commencement à la fin, quand nous en savons les circonstances singulières; par contre, en ce qui concerne nos dispositions (*hexeôn*), elles dépendent bien de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience (ou *gnôrimos*), comme dans le cas des maladies; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires.» É.N. III, 7, 1114b 22-1115a 5. Cf. É.N. IX, 4, 1166a 24-29.

¹³³La phrase complète dans laquelle se trouve ce fragment est la suivante: «La facilité et la promptitude ne s'opposent pas au caractère rationnel et délibéré des actes posés *per habitus*» — facilité n'implique pas mécanisme.» Placide de Roton, *op. cit.*, p.124, note 2.

¹³⁴«En ce qui regarde les vertus en général, nous avons marqué, dans les grandes lignes, quel était leur genre, à savoir que ce sont des médiétés (*mesotêtes*) et que ce sont des dispositions (*hexeis*); nous avons établi aussi que, par leur essence, elles nous rendent aptes à accomplir les mêmes actions que celles dont elles procèdent; qu'elles sont dans notre dépendance, et volontaires (*hekousioi*); qu'enfin elles agissent selon les prescriptions de la droite règle.» É.N. III, 8, 1115a 26-30. Cf. É.N. II, 3, 1105a 32-33; *Politique* VII, 13, 1332b 6-7. Dans *Rhétorique* I, 11, 1370a 3-8; 11, 1371a 24-27, Aristote identifie toujours (*aei*) au domaine de la nature et souvent (*pollakis*) à celui de l'habitude (*ethos*).

Les défenseurs de la première thèse, comme de nombreux modernes¹³⁵ et commentateurs contemporains¹³⁶, semblent négliger cette définition, dite complète par Tricot¹³⁷, de la vertu morale; les stoïciens se rapprocheraient également, pour d'autres raisons, nous y reviendrons, de ce point de vue. Il va sans dire que nombre de médiévaux, soucieux de préserver à tout prix le libre arbitre, ont plutôt défendu la seconde thèse; la tradition thomiste a, parmi d'autres, perpétué également cette interprétation. Notons que la position dite «mécanique» conduit inévitablement à la conclusion singulière qu'un individu qui a, par exemple, acquis la vertu de justice ne pourra plus ne pas agir de manière juste! Cela implique alors que la liberté humaine n'est pas directement à la source de toutes les actions vertueuses et vicieuses et que l'homme vertueux est d'une extrême rareté, voire un être idéal.

¹³⁵Nous pensons ici à des penseurs comme William James, Pierre Janet, Maine de Biran, Bergson, etc. Cf. Placide de Roton, *op. cit.*, chap. VII.

¹³⁶Par exemple, Cary Nederman écrit: «For whoever possesses a *hexis* which disposes him towards good conduct will without fail or deviation do what is virtuous; the mature *hexis* prevents the individual from committing uncharacteristically immoral acts.» Cary J. Nederman, «Aristotelian Ethics and John of Salisbury's letters», *Viator* 18, 1987, p.162-163. Dans son ouvrage intitulé *La morale d'Aristote*, Gauthier a également tendance à interpréter dans le même sens cette question: «...chez le vertueux, la partie désirante est en pleine harmonie avec la raison... Et si pleine est cette harmonie que rien ne saurait la troubler: le vertueux n'a à craindre aucune chute, puisqu'il ne subsiste chez lui plus rien qui puisse l'incliner au mal. Donc, «toujours ou presque toujours (restriction qui fait allusion, non à une faute, impossible, mais aux interruptions nécessaires de l'activité humaine, tel le sommeil), il fera et contempera les choses de la vertu» (E.N., I, 11, 1100b 19-20)...» René A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, *op. cit.*, p.74. Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, *op. cit.*, Tome II, *passim*. Notons que le passage que cite ici Gauthier, qu'il a vraisemblablement lui-même traduit, diverge de celui que rend Tricot qui correspond davantage à l'interprétation non mécanique: «...car toujours, ou du moins préférablement à toute autre chose, il s'engagera dans des actions et des contemplations conformes à la vertu...(aei gar ê malista pantôn praxeî kai theôrêsei ta kata aretên)...» J. Tricot, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p.74.

¹³⁷Cf. J. Tricot, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p.106.

*

* *

En guise de conclusion à ce premier chapitre, nous tenons à évoquer l'importance de la notion d'*hexis* dans l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, notamment dans ses traités éthiques. Composante fondamentale du système philosophique aristotélécien, l'*hexis* constitue une sorte d'achèvement acquis, le plus souvent volontairement, ce qui en fait une réalité centrale dans le domaine de la morale. Aristote la classe déjà, dans les *Catégories*, comme élément clé parmi les diverses qualités. Il identifie ensuite la science et la vertu comme états paradigmatiques. Ces *hexeis* acquises à la suite d'une pratique assidue représentent chacune une forme d'aboutissement possiblement perfectible où est transcendée la simple condition humaine première. D'un point de vue moral, la vertu (*aretê*) telle que la conçoit Aristote constitue très certainement un accomplissement qui rend l'homme meilleur et conséquemment plus heureux, dans la mesure où le bonheur consiste dans les activités découlant des vertus, sans oublier qu'elle le rapproche du bien suprême.

En dépit de l'importance que peut prendre la notion d'*hexis* dans la philosophie d'Aristote, il n'en demeure pas moins qu'elle était déjà bien implantée dans la doctrine de Platon. Certains dialogues révèlent une conception étonnante de limpidité où l'on retrouve nettement la distinction entre l'acquisition d'un bien (*ktêsis*) et son usage (*hexis*). Il reste néanmoins que Platon développe très peu sa pensée sur le contenu même de ces concepts

qui n'occupent assurément pas une place aussi importante dans son propre système philosophique, encore qu'il en ait besoin pour bien situer le bonheur. Nous avons déjà fait remarquer la différence de vocabulaire entre ces deux grands penseurs pour exprimer cet état acquis quasi permanent. Nous réaffirmons toutefois l'idée quelque peu étonnante que leurs conceptions respectives d'une réalité aussi fondamentale présentent tant de similitudes, étant donné les systèmes philosophiques passablement différents dans lesquelles chacune d'elles évolue. Nous allons voir notamment, dans la prochaine section, que le vocabulaire ne se fixera pas davantage après Aristote pour nommer ce que représente chez ce dernier l'«*hexis*». Chez certains stoïciens anciens par exemple, on utilisera de préférence le terme «*diathesis*» pour renvoyer à cette réalité acquise, stable et quasi permanente.

Nous avons tenté de cerner la signification de la notion d'*hexis* chez Aristote en la distinguant d'abord de la *diathesis* et ensuite des autres qualités qui peuvent s'en rapprocher d'une manière plus ou moins importante. Un accent particulier a été mis sur le caractère acquis de l'*hexis* qui, avec la stabilité et la quasi-permanence, en constituent très certainement les particularités les plus importantes. Bien que le thème central de notre étude soit avant tout la notion de vertu comme *hexis*, nous avons été amenés, dans cette première partie, à examiner de plus près la question plus globale de l'*hexis* comme telle. Il nous a ainsi été possible d'approfondir davantage notre sujet en examinant de nouveaux aspects précis, comme le lien qu'entretient l'*hexis* avec l'altération. Mais il nous a fallu revenir à notre thème initial pour être mieux à même de cerner toute la question de l'acquisition de l'*hexis*. Nous avons donc analysé la notion de vertu comme telle qui, en tant qu'*hexis*, a

l'avantage de bien faire ressortir la particularité d'être acquise. L'analyse du statut propre à la vertu naturelle nous a également permis de préciser encore un peu plus ce trait distinctif. Nous avons conclu que la vertu comme *hexis* est, au sens propre du terme, toujours acquise. Et bien que nous n'ayons pas véritablement découvert d'*hexeis* innées appartenant à la catégorie de la qualité, puisque le mot «vertu» dans l'expression «vertu naturelle» est utilisé dans un sens métaphorique et que le désir comme état n'est vraisemblablement pas une qualité du premier genre, il ne faut néanmoins pas en conclure, à la suite de notre seul examen, que toutes les *hexeis* sont acquises. Par ailleurs, bien qu'il ne soit pas explicite sur ce thème, les propos de Platon laissent entendre également que la *ktêsis* est acquise. En ce qui concerne le caractère acquis de la vertu comme telle, l'élève de Socrate est très peu explicite et il faut plutôt le déduire de ses diverses affirmations, notamment au sujet des différents biens. Outre la terminologie, on voit bien que l'originalité de la conception aristotélicienne de la vertu comme *hexis* tient avant tout dans le traitement relativement exhaustif que le Stagirite en propose.

Nous avons, pour le moment, écarté de la discussion d'autres caractéristiques des plus importantes concernant la vertu, comme la question de la médiété (*mesotês*) qui est le propre de l'éthique aristotélicienne. Nous allons revenir à l'occasion sur ce thème et sur d'autres encore dans la mesure où ils pourront éclaircir certains développements de notre étude. Nous nous sommes plutôt attardés sur le problème de l'*hexis* qui concerne la nature même de la vertu et qui constitue très certainement un point encore plus fondamental que la place qu'occupe cette vertu parmi les vices. L'examen de cette première partie nous a finalement donné la possibilité de mettre en rapport la position

d'Aristote de la vertu comme *hexis* avec celle notamment d'Abélard. Nous avons suffisamment vu en quoi consiste les principales caractéristiques de ces deux notions pour être désormais en mesure de les comparer avec la conception d'Abélard de la vertu comme *habitus*. Rappelons que nous avons surtout mis l'accent sur des points qui s'avèrent particulièrement sensibles dans la théorie d'Abélard, comme toute la question de l'acquis. Nous pourrions ainsi mieux préciser quel est le propre de la doctrine du Péripatéticien du Pallet et dans quelle mesure elle s'approche ou se démarque de la position d'Aristote à ce sujet. Mais comme nous le savons, Abélard n'avait pas en sa possession tous les ouvrages d'Aristote que nous avons examinés, notamment l'*Éthique à Nicomaque* dans laquelle apparaissent avec le plus de limpidité les principales caractéristiques de la vertu comme *hexis*. Nous sommes donc amenés, au préalable, à voir de plus près certains textes d'auteurs qui ont transmis en partie ou en totalité la doctrine aristotélicienne de la vertu comme *hexis*. C'est la tâche qui nous attend au prochain chapitre.

La transmission de la notion de vertu comme *hexis* (*habitus*)

La première section de notre étude nous a permis de découvrir l'origine de la notion de vertu comme *hexis*. Bien que Platon ait joué un rôle significatif en établissant plusieurs distinctions indispensables, il faut néanmoins attendre la contribution d'Aristote pour que la théorie de la vertu comme *hexis* soit pleinement réalisée. Outre la place qu'il accorde à la vertu ou au bien dans l'accomplissement de l'acte plutôt que dans l'état vertueux lui-même, ce qui distingue fondamentalement sa propre position de celle de son élève, Platon ne possède pas l'immense infrastructure philosophique qui a permis au Stagirite d'intégrer sa conception de la vertu à l'intérieur de sa théorie plus large de la puissance et de l'acte qui, elle-même, est indissociable de l'hylémorphisme. Cette conception de la vertu se retrouve exposée çà et là dans l'œuvre d'Aristote, mais c'est dans le traité des *Catégories*, auquel avaient directement accès Abélard et la majorité de ses devanciers, qu'elle est présentée le plus intégralement dans toute sa simplicité. En plus de son appartenance au premier genre de la catégorie de la qualité, nous avons surtout pu découvrir les principaux éléments constitutifs de la vertu «aristotélicienne», à savoir son statut de manière d'être (*hexis*), qui lui confère une grande stabilité et une permanence quasi absolue, ainsi que son caractère acquis qui, bien que timidement exprimé dans cet ouvrage, s'est clairement révélé dans d'autres œuvres, notamment dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Nous allons maintenant examiner une série de textes d'auteurs différents, dont certains accessibles directement à Abélard, où est repris le plus souvent l'essentiel des considérations exprimées par Aristote dans les *Catégories*, voire dans d'autres œuvres, au sujet de la vertu. Il s'agit, en quelque sorte, de suivre l'évolution et le développement de cette notion chez les principaux propagateurs qui ont, de fait, exercé ou qui sont susceptibles d'avoir exercé une influence sur la conception même d'Abélard. Il s'avère que ces représentants, incluant Abélard lui-même, constituent les principaux intermédiaires qui ont fait certes connaître, mais qui ont également contribué au développement de cette théorie de la vertu dans le cours de l'histoire des idées. Nous verrons ainsi les thèses développées à ce sujet autant par des auteurs païens que par des chrétiens.

Nous avons cru plus simple de présenter ces penseurs par ordre chronologique plutôt qu'à partir d'un quelconque autre critère arbitraire, comme l'ordre d'importance de chacun, à l'exception de Macrobie dont nous examinons la position en parallèle avec celle de Plotin pour des raisons que nous exposons dans un instant. Ainsi nous débutons notre étude par une analyse de la conception de la vertu et de l'*hexis* défendue par certains stoïciens anciens. Nous ne présentons qu'un aperçu de leur position respective, puisqu'il est bien difficile d'en tracer un tableau complet à partir des quelques fragments qui nous sont parvenus. Il n'en reste pas moins que leur conception varie énormément à ce sujet d'un auteur à l'autre. L'analyse de la position de l'éclectique Cicéron et des deux principaux représentants du stoïcisme de l'époque impériale, soit Sénèque et Marc-Aurèle, au sujet toujours de la

doctrine de la vertu, suivra immédiatement après. Bien que soit fondamentalement défendue la doctrine des philosophes du Portique, on retrouve autant de conceptions variées de la vertu chez les principaux représentants du stoïcisme impérial que chez les anciens stoïciens. Par la suite, nous ferons l'analyse d'une catégorie particulière de vertus exposée par le néoplatonicien Plotin et le grammairien Macrobe, son principal diffuseur à ce sujet dans le monde latin. La position d'Augustin, dont l'immense influence demeure cruciale dans les siècles ultérieurs, retiendra ensuite notre attention. Suivra une analyse de la conception du traducteur latin des *Catégories* d'Aristote au début du sixième siècle, Boèce. L'évêque Martin de Braga, dont l'inspiration stoïcienne ne serait plus à démontrer, s'est également intéressé de près à la notion de vertu et l'évaluation de sa position constituera une autre section de notre étude. Enfin nous examinerons l'apport à la doctrine de la vertu comme *habitus* de cet autre important propagateur de la pensée du Stagirite, Alcuin de York, durant une période sombre de l'histoire des idées.

Nous voudrions maintenant préciser certains points importants concernant le choix des auteurs que nous présentons dans le présent chapitre, afin de ne pas perdre de vue toute la démarche entreprise. Dès le départ, nous avons écarté, pour des raisons évidentes, l'idée d'examiner l'ensemble des thèses des penseurs, même les plus influents, qui ont transmis la doctrine de la vertu comme *hexis* d'Aristote jusqu'au début du douzième siècle. N'oublions pas qu'il s'agit là d'une période de près de quinze siècles! Tâche donc colossale, voire pratiquement irréalisable, mais surtout non pertinente, et même inutile. Il importe dès lors de choisir un certain nombre d'auteurs qui sont les plus significatifs par rapport avant tout à la conception d'Abélard lui-même. Mais

lesquels? Nous avons opté pour un groupe restreint de penseurs qui se répartissent, d'entrée de jeu, en deux grandes catégories distinctes. Pour des raisons de précision, nous subdivisons par la suite le second groupe afin d'en former un troisième. Il faut voir maintenant les raisons pour lesquelles nous avons justement sélectionné ces auteurs. Notons qu'il s'agit d'abord pour nous de donner au lecteur un aperçu non pas exhaustif, mais significatif de cette transmission de la doctrine aristotélicienne de la vertu comme *hexis* jusque dans la première moitié du douzième siècle, même si nous nous attardons parfois sur des thèmes connexes qui sont plus directement en rapport avec la conception d'Abélard. Nous nous efforcerons tout de même de commenter ces liens afin que le lecteur, qui ne connaît pas nécessairement la théorie abélardienne de la vertu comme *habitus*, puisse suivre la discussion.

Nous savons qu'Abélard avait notamment accès non seulement à la *logica vetus*, mais aussi à plusieurs ouvrages de Cicéron, d'Augustin et de Boèce dans lesquels se retrouvent des développements souvent importants sur la notion de vertu comme *habitus* en ligne directe avec la conception d'Aristote. Ces derniers font partie de la première catégorie d'auteurs dont nous parlerons, à savoir ceux qui ont, sans aucun doute, influencé directement la doctrine abélardienne de la vertu. Abélard lui-même cite à de multiples reprises plusieurs de leurs textes dans son œuvre. Nous leur accordons en outre une place de choix parce qu'ils exposent des positions à ce sujet certes influencées par le Stagirite, mais qui demeurent néanmoins fort originales sur bien des aspects. Signalons enfin que la grandeur intellectuelle de ces personnages nous force inévitablement à leur accorder une attention particulière impliquant un développement plus approfondi.

Le deuxième groupe de penseurs retenus comprend ceux dont nous soyons à peu près certains, nous y reviendrons au moment opportun, qu'Abélard avait à sa disposition les écrits sur lesquels nous nous attardons. Il s'agit de Sénèque, probablement connu par Maître Pierre sous un autre nom, ainsi que de Macrobe. Nous ne les classons pas parmi les penseurs du premier groupe parce que, d'une part, nous ne sommes pas entièrement convaincus qu'Abélard ait eu directement accès à tous les traités de Sénèque, notamment ceux qui nous intéressent, et que, d'autre part, le court texte de Macrobe que nous étudierons ne concerne qu'un point relativement marginal de la doctrine abélardienne de la vertu. Notons que nous n'examinons la conception de la vertu de Plotin que dans la mesure où elle nous aide à mieux comprendre celle de Macrobe qui en dépend directement.

Bien qu'ils aient en commun d'avoir retransmis au moins en partie la conception aristotélicienne de la vertu, ces derniers penseurs se distinguent des auteurs appartenant au troisième groupe encore plus disparate. Qu'est-ce qui nous a d'abord incités à examiner certains écrits de Marc-Aurèle qu'Abélard n'avait vraisemblablement pas directement entre les mains? Nous allons répondre à cette question en tenant compte non seulement de Marc-Aurèle lui-même, mais également de l'évêque Martin de Braga et des philosophes stoïciens anciens dont nous discuterons brièvement certaines thèses.

Nous constatons d'emblée que ces auteurs appartiennent tous à la même école de pensée. En effet, nous avons privilégié, dans la présente section, la position stoïcienne de la vertu pour les raisons suivantes. Tout d'abord,

l'examen des thèses stoïciennes complète un peu plus notre tableau des grands courants philosophiques anciens au sujet de la notion de vertu. En outre, l'analyse de certains travaux de Marc-Aurèle sur la question de la vertu combinée à celles de Sénèque et de Cicéron, dans la mesure où ce dernier expose des thèses de la philosophie du Portique, parfait également notre examen de la pensée stoïcienne de l'époque impériale. Ensuite, le rôle des stoïciens dans la transmission de cette notion de vertu demeure primordial pour différentes raisons. D'abord, la majorité des premiers penseurs de la *Stoa* sont en contact direct avec les textes des grands philosophes de l'Antiquité grecque et véhiculent une bonne partie de leur vocabulaire, même si eux-mêmes peuvent parfois l'employer dans un contexte fort différent. De plus, le stoïcisme, particulièrement la morale stoïcienne, fut une philosophie «païenne» extrêmement influente dans l'Occident chrétien¹, notamment chez les Pères latins, et cela au moins jusque dans la première moitié du douzième siècle. On pourrait également ajouter que l'utilisation du latin par certains des stoïciens de l'époque impériale a facilité la transmission des thèses philosophiques des anciens dans l'Occident latin. Enfin, les auteurs appartenant au troisième groupe retiennent surtout notre attention parce que chacun d'eux a développé un ou plusieurs points précis de sa doctrine que l'on retrouve plus ou moins intégralement dans la conception de la vertu d'Abélard. Il s'agit, le plus souvent, d'une thèse qui diverge quelque peu de la position d'Aristote. Par ailleurs, nous soupçonnons que même si Abélard n'avait pas directement accès à leurs œuvres, il pouvait avoir pris connaissance de leur contenu par l'entremise notamment de florilèges qui circulaient à foison au douzième siècle.

¹Cf. Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1983.

Il ne reste plus qu'à justifier la présence d'un ultime auteur qui n'appartient pas, selon toute vraisemblance, à cet univers philosophique stoïcien. Il s'agit d'Alcuin de York.

Nous nous sommes intéressés aux écrits d'Alcuin d'abord parce qu'il représente incontestablement le dernier grand propagateur de la pensée d'Aristote avant l'arrivée en masse des traductions du Stagirite à partir du douzième siècle. De plus, son témoignage est intéressant dans la mesure où, en tant que penseur assez peu original, il a transmis notamment la doctrine de la vertu d'Aristote sans trop la modifier. Nous ne savons pas avec certitude si Abélard a eu accès directement à ses écrits, mais il est possible qu'ils aient circulé jusqu'au douzième siècle étant donné l'importance du Maître palatin dans les milieux d'enseignements ecclésiastiques de son époque. N'oublions pas, en passant, que les commentaires du traité des *Catégories* d'Aristote sont susceptibles de nous intéresser dans la mesure où la notion d'*hexis* y est expliquée. Et Alcuin a écrit un tel commentaire à une époque surtout où cette forme littéraire était pratiquement inexistante. Enfin, au delà de l'intérêt que nous pouvons porter à Alcuin lui-même, nous avons opté pour cet auteur parce qu'il nous permettait de couvrir pratiquement toutes les périodes importantes entre Aristote et Abélard. Il nous donnait donc l'occasion de présenter une étude plus échelonnée dans le temps. Seuls les quelques siècles immédiatement avant la venue d'Abélard nous échappent. Notons qu'Anselme de Cantorbéry, dont Maître Pierre connaissait au moins certains écrits, semblait au départ un candidat intéressant pour notre étude, si l'on tient compte de sa production littéraire qui précède de peu celle d'Abélard. Mais

notre recherche nous a révélé qu'Anselme ne s'est pas exprimé sur la question de la vertu comme *habitus*.

Le choix personnel de ces quelques auteurs implique nécessairement une part d'arbitraire que nous avons tenté, comme on vient de le voir, de minimiser le plus possible. Nous pouvions également choisir d'examiner, par exemple, uniquement les commentateurs des *Catégories* d'Aristote qui viennent juste avant Abélard et que l'on commence à peine à découvrir². Ces auteurs ont peut-être plus directement agi sur la conception des *habitus* d'Abélard, mais cela reste à prouver. Ils ont néanmoins fort probablement subi eux-mêmes à ce sujet l'influence de certains des penseurs que nous avons retenus. Toujours est-il qu'il s'agirait là d'une tout autre étude comportant des finalités tout à fait différentes. Nous avons, pour notre part, pris le parti de tracer un tableau un peu plus complet ou moins parcellaire de l'évolution de la doctrine aristotélicienne de la vertu en tenant compte de divers milieux intellectuels parfois fort différents. Nous avons toujours gardé présent à l'esprit que les points examinés dans cette étude le soient par rapport à la doctrine elle-même d'Abélard. Ainsi cette vue d'ensemble devrait nous rendre plus aptes à reconnaître ce qui, chez Abélard, revient directement à Aristote ou à l'un de ces auteurs intermédiaires.

En bref, nous soupçonnons d'emblée que la conception abélardienne de la vertu est redevable en majeure partie aux *Catégories* d'Aristote, notamment à la version latine des *Catégories* produite par Boèce. Nous voulons maintenant

²Cf. John Marenbon, «Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century», *Vivarium* XXX, 1, 1992, p.51-61.

vérifier si elle n'est pas également influencée par les propos tenus par l'un ou l'autre de ces divers penseurs, dans la mesure où ils ont complété la définition aristotélicienne de la vertu en y intégrant certaines caractéristiques restées sinon ignorées, du moins présentées sous une forme embryonnaire chez le Stagirite et que nous retrouvons chez Maître Pierre. Ainsi nous serons mieux à même de retracer, à partir de la présente enquête, la principale filiation par laquelle s'est transmise la doctrine aristotélicienne de la vertu jusqu'au douzième siècle, notamment jusqu'à Abélard.

2. 1. La vertu et l'*hexis* chez les stoïciens anciens

Les termes «vertu» (*aretê*), «*hexis*» et «*diathesis*» font partie intégrante des théories philosophiques des tout premiers stoïciens. Bien qu'il ne nous reste aujourd'hui que des fragments des écrits des membres fondateurs du Portique, nous pouvons tout de même en dégager certaines thèses relativement précises, notamment au sujet de la doctrine de la vertu. Il est clair que les stoïciens défendent avant tout une série de grands principes fondamentaux, ce qui ne les empêche pas de diverger d'opinion sur tel ou tel aspect moins prioritaire à leurs yeux d'une théorie. Il en est ainsi à l'égard de la question de la vertu dont nous verrons qu'il n'existe pas parmi eux une conception unique. Nous allons, en outre, comparer les quelques thèses stoïciennes retenues à ce sujet avec la position aristotélicienne de la vertu. À première vue, on a affaire à deux théories totalement incompatibles. Mais s'agit-il d'une divergence réelle ou bien d'une simple différence langagière? Voilà les principaux points que l'on

examinera dans la présente section. Nous voulons avant tout donner une vue d'ensemble de la question, puisqu'il est bien difficile d'en préciser tous les aspects étant donné l'état fragmentaire des sources. Nous allons, par le fait même, recourir plus qu'à l'habitude à des écrits de seconde main, qu'il s'agisse de ceux des doxographes ou des spécialistes contemporains du stoïcisme ancien qui s'y réfèrent en grande partie.

Dès l'origine, certains stoïciens donnent un sens précis et particulier au terme «*hexis*» qui se démarque nettement, du moins à première vue, de celui accordé par leurs prédécesseurs et contemporains, que l'on pense à Platon ou à Aristote. En peu de mots, ces disciples du Portique considèrent que l'«*hexis*» renvoie à la force de cohésion qu'exerce l'activité du souffle (*pneuma*) dans les corps inorganiques³. Dans certains corps organiques sans âme, tels que les plantes, l'*hexis* serait en outre la source du mouvement. À chaque corps simple correspond une *hexis*, alors qu'un corps composé est constitué de plusieurs *hexeis*. Par exemple, un bateau est formé de plusieurs corps simples et comprend conséquemment plusieurs *hexeis*. Ces corps composés doivent être distingués d'ensembles ou de corps discontinus qui eux-mêmes se divisent en corps dénombrables, comme un chœur, et en corps innombrables ou indéfinis,

³«Like Heraclitus the Stoics make Fire to be the stuff of all things. God is the active Fire (*pur tekhnikon*), which is immanent in the universe (*pneuma diêkon di' olou tou kosmou*), but He is at the same time the primal Source from which the crasser elements, that make the corporeal world, come forth. [...] In inorganic objects the Universal Reason or *pneuma* operates as a *hexis* or principle of cohesion, and this holds good also for plants — which have no soul — though in them the *hexis* has the power of movement and has risen to the rank of *phusis*. In animals there is soul (*psukhê*), which shows itself in the powers of *phantasia* and *hormê*, and in human beings there is reason.» Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I: *Greece and Rome*, New York, Image Books Doubleday, 1985, p.388-392. Cf. Arnim, S.V.F. I, 152-177, 484; II, 368 *et passim*, 451; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, Publishers, 1959, p.1-48; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, At The University Press, 1969, p.86.

tels qu'une foule⁴. La cohésion des corps simples appelée (*hexis*) s'oppose donc à l'âme (*psukhê*) et à la raison (*noûs*), qui impliquent l'action du souffle dans les êtres organiques⁵. Quant à savoir si l'*hexis* va également à l'encontre de la nature (*phusis*), cela semble dépendre de la position de chaque stoïcien au sujet de la participation ou non de cette *hexis* dans les corps organiques sans âmes. Ainsi il ne fait plus de doute que la conception de l'*hexis* développée par certains stoïciens anciens est nettement distincte de celles exposées par Platon et Aristote.

Examinons maintenant la position stoïcienne ancienne au sujet de la notion de vertu. Il apparaît d'emblée indéniable que si le terme «*hexis*» renvoie à la cohésion des corps inorganiques, il est alors tout à fait dissocié des discussions concernant la vertu. Selon ce que rapporte Plutarque, cette conclusion est confirmée notamment par la doctrine de Zénon et de Chrysippe dans laquelle la vertu est définie non pas comme une *hexis*, mais plutôt comme une *diathesis*⁶. Dans le même passage, le doxographe signale également le lien

⁴«Bodies are called unified if they are governed by a single hexis, such as stone and wood, whereby hexis is the cohesive pneuma of the body. Bodies are conjoined which are not bound by a single hexis, such as a ship or a house, for the first is composed of many planks and the latter of many stones. There are discontinuous bodies such as a chorus. Of this type there are two variations, one consisting of definite and denumerable bodies, and the other of undefined ones such as a crowd.» Achilles, *Isagoge*, 14 (Arnim, S.V.F. II, 368). Ce passage a été traduit par S. Sambursky, in *Physics of the Stoics*, op. cit., p.118-119.

⁵«Altro significato il termine assunse nella filosofia stoica, in cui fin da Zenone l'e. (exis) fu definita come azione del *pneuma* nei corpi inorganici, in quanto forza di coesione (Arnim, I, p.42) in opposizione a *phusis*, *psukhê*, *noûs*, comprendenti l'azione del *pneuma* negli esseri vegetali, animali e nell'uomo (la definizione in op. cit., II, p.124 e passim). L'e. (exis) rappresenta così il grado minimo e primordiale di vita (*ibid.*, p.302).» G. Garuti, «Exis», *Enciclopedia filosofica*, Vol. II, Seconda edizione interamente rielaborata, Firenze, G.C. Sansoni Editore, 1967, p.1183.

⁶«Tous ces philosophes (scil. Menedemus, Aristo, Zeno, Chrysippus, selon Arnim I, p.49-50; III, p.111) cependant s'accordent sur ce principe que la vertu (*aretên*) est une disposition (*diathesin*) de la partie directrice de l'âme (*tou hêgemonikou tês psukhês*) et une faculté (*dunamin*) produite par la raison (*logou*) ou plutôt qu'elle est la raison conséquente avec elle-même, ferme (*bebaion*) et constante (*ametaptôton*). Ils ne croient pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit

étroit qui existe chez ces stoïciens entre la disposition (*diathesis*) et la raison (*logos*). Bien que ce rapprochement ne soit pas entièrement étranger à la conception aristotélicienne de la vertu, il n'en reste pas moins qu'il s'agit là, nous y reviendrons ultérieurement, d'un point fondamental de la philosophie stoïcienne. Cet extrait nous apprend, en outre, qu'en tant que *diathesis*, le vice est contraire à la raison, alors que la passion (*pathos*), qui résulte d'un mauvais jugement, n'est pas autre chose que la raison vicieuse ou, dit autrement, défectueuse. Il est clair que dans ce dernier cas, on s'éloigne considérablement de la conception du *pathos* chez Aristote. Mais lorsque l'on examine de plus près les explications que donne Plutarque, notamment au sujet du caractère ferme (*bebaios*) et constant (*ametaptôtos*) de la *diathesis*, on se rend bien compte que cette disposition «stoïcienne» correspond, à peu de choses près, à l'*hexis* telle que la conçoit Aristote⁷. C'est du moins ce que tente de démontrer J.M. Rist dans son étude intitulée *Stoic Philosophy*.

According to Plutarch Zeno and Chrysippus were agreed that virtue is a fixed disposition (*diathesis*) of the ruling part of the soul, a power (*dunamis*) produced by reason. For Aristotle we found virtue to be a *hexis proairetikê*. Aristotle uses the word *hexis*, but this should not mislead us on the content of the two theories. Both Aristotle and Zeno chose the words they prefer for the disposition of the wise man with the intention of selecting whatever would suggest the most stability of

distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme qu'ils appellent précisément intelligence et faculté directrice qui change et se transforme du tout au tout dans les états passionnels (*pathesi*) et les changements dus à son état ou à ses dispositions (*kath' hexin ê diathesin*), et qu'elle devient vice ou vertu, sans qu'il y ait rien d'irrationnel en elle, mais qu'elle est dite irrationnelle quand le débordement des impulsions rendu puissant et triomphant l'emporte vers un acte insolite, contraire au choix de la raison. Ils veulent que la passion (*pathos*) elle-même soit la raison (*logon*), mais la raison vicieuse et dépravée qui, par l'effet d'un jugement médiocre et pervers, a acquis force et vigueur.» Plutarque, *De la vertu morale* 3, in *Plutarque. Œuvres complètes*, Tome VII — Première partie, *Traité de morale* (27-36), Texte établi et traduit par J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1975, p.23-24. Cf. Arnim, S.V.F. I, 202.

⁷Cf. Arnim, S.V.F. I, 202; II, 393.

character. In the *Categories* Aristotle distinguishes *hexis* from *diathesis* on precisely this ground, whereas the Stoics (oddly) prefer *diathesis*, but intending the sense of the Aristotelian *hexis*. For them, apparently, *diathesis* suggests rigidity, fixity of purpose. However, in late antiquity the fact that the difference between Aristotle and the Stoics is, on this point, as Carneades would have said, merely one of terminology is recognized in a passage of Porphyry⁸. Obviously thinking of the Stoics, Porphyry observes that there are two kinds of *hexis*, one of which suggests fixity while the other does not. Virtue then is for both Aristotle and the Stoics a fixed disposition.⁹

Dans ce dernier extrait, Rist nous fait remarquer que la *diathesis* est considérée comme une puissance (*dunamis*) par Zénon et Chrysippe, notamment une puissance de la raison. Dans le passage de Plutarque auquel on se réfère ici et que nous avons déjà examiné, aucune allusion n'est véritablement faite au caractère acquis de la *diathesis*, ce qui complique quelque peu la tâche pour ce qui est de savoir s'il ne s'agit pas là d'une sorte de puissance du second degré. On se rappelle que dans la philosophie d'Aristote, l'état (*hexis*) se situe entre la pure puissance (*dunamis*) et l'acte (*energeia*). L'*hexis* se distingue donc, selon la conception aristotélicienne, de la puissance comme pure indétermination, dont la prédisposition naturelle à recevoir les vertus est une manifestation¹⁰. Mais étant donné que le système philosophique stoïcien diffère fondamentalement de celui du Stagirite, il devient alors hasardeux de vouloir comparer la *dunamis* stoïcienne à la puissance du second degré d'Aristote. Rist croit tout de même que lorsque Zénon et Chrysippe affirment, toujours selon Plutarque, que la vertu est une *dunamis*, ils estiment

⁸Cf. Arnim, S.V.F. III, 525.

⁹J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p.3.

¹⁰Cf. É.N. II, 1, 1103a 24-27; III, 8, 1114b 26-1115a 2; *Mét.* IX, 5, 1047b 31-35; R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p.72. Voir le chapitre I *supra*, notamment les sections 3. 3 et 3. 7.

alors non pas qu'elle est une simple puissance, mais qu'elle est une sorte de capacité ou d'aptitude virtuelle à accomplir une action vertueuse, à l'instar de ce que pensait Aristote. Il ne s'agirait, encore une fois, que d'une distinction terminologique¹¹. Par ailleurs, Rist met l'accent sur cette réalité commune à laquelle renvoient le terme «*diathesis*» chez ces stoïciens anciens et le mot «*hexis*» chez Aristote. Dans les deux cas, on se réfère bel et bien, dit-il, à cette qualité stable du sage et, ajoutons-nous, à celle du vicieux. Rist trouve cependant étrange que les stoïciens aient opté pour le substantif «*diathesis*» à la place du terme «*hexis*». Mais c'est sans compter que ce dernier mot représente pour eux une réalité tout autre, comme on l'a déjà vu¹². Enfin, il est

¹¹«Virtue is also, by common agreement of Zeno and Chrysippus, a *dunamis* which arises from reason. Again we should be aware of confusions in terminology. Aristotle does not call a virtue a *dunamis* because he takes *dunamis* to mean potentiality or capability, and, as he rightly points out, we are not praised or blamed because we are able to act well but rather when we actually do so. But, when Zeno and Chrysippus call virtue a *dunamis*, they do not mean that the virtuous man may (or may not) act virtuously, but that he has the power and will always use the power to act virtuously, for all the acts of the virtuous man are virtuous. Hence for the Stoics the word *dunamis* is very closely connected with *hexis*; in fact the word *dunamis* is used to describe the use or operation of the *hexis*. We have a somewhat similar usage in English in the phrase 'He is capable of anything'. This does not simply mean that he may or may not perform a criminal act on a particular occasion, but that he is by disposition a criminal. The phrase is used, in a Stoic way, to describe moral character.» J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p.3-4.

¹²Sambursky complète les explications à ce sujet: «The conceptual changes of these terms (*hexis* et *diathesis*) exhibited in the Stoic theory are connected with the specific meaning which the term "hexis" had acquired in Stoic physics, where, as we know, it denoted the physical state of a body. A physical state can run through a whole continuum of changes, i.e. it admits of continuous variation, or, in Stoic terminology: "*hexis* can be tightened and loosened". *Diathesis*, on the other hand, represents a special case of *hexis* in so far as it is "neither capable of increase nor of diminution". The example offered is the straightness of a rod, which is an exceptional state among all the possible curvatures the rod can undergo. It is a disposition in the Aristotelian sense because the slightest bending makes it vanish, which means that it is easily changeable. But the characteristic feature in the Stoic sense is that straightness is an extremal case. "Straightness cannot be loosened nor stretched nor does it admit of variation in degree." Simplicios adds to this: "They seem to understand *hexis* as the range of variation of a state and *diathesis* as the extreme case." In the same way virtues were regarded by the Stoics as *diathesis*, not because of their stability, but because they represent an extremal case, a singularity.» S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, op. cit., p.85.

intéressant de noter que l'on a reconnu, dès l'Antiquité, qu'il ne s'agissait là que d'une distinction terminologique entre ces deux grandes écoles de pensée.

À l'encontre de son maître Zénon et d'autres anciens stoïciens, Hérillus de Carthage (*fl.* 260 av. J.-C.) conserve le terme «*hexis*» pour qualifier non pas directement la vertu, mais le bien suprême. D'après les rares fragments de seconde main disponibles¹³, Hérillus aurait en effet soutenu que le bien suprême est un état (*hexis*). Mais il est important de noter qu'aux yeux de ce penseur, qui n'a d'ailleurs pas fait école¹⁴, ce bien par excellence n'est rien d'autre que le savoir¹⁵. On ignore cependant si cette *hexis* possède les mêmes caractéristiques que lui reconnaît le Stagirite, notamment celles d'être acquise, stable (*monimos*) et quasi permanente (*khronios*). Par ailleurs, on découvre que Chrysippe aurait défendu une conception de l'*hexis* davantage près de celle d'Hérillus que de celle des premiers stoïciens dont on a parlé précédemment. D'une manière plus précise, Chrysippe considère l'*hexis* comme une sorte d'habitude qui semble se rapprocher de l'*ethos* chez le Stagirite¹⁶. En outre, Chrysippe oppose l'*hexis* à la *skhesis* (manière d'être, état) en estimant que

¹³Cf. Arnim, S.V.F. I, 409-421.

¹⁴«Il (Hérillus) n'a plus eu de disciples après que Chrysippe l'eut réfuté.» M. Conche, «Herillos de Carthage, III^e siècle av. J.-C.», *Dictionnaire des philosophes*, Denis Huisman (dir.), Paris, PUF, p.1193.

¹⁵«Nel campo morale in un primo tempo lo stoicismo con Erillo conservo il senso aristotelico di *habitus* e ne vide l'essenza per la scienza, sommo bene: «abito di accogliere i dati del senso in modo non sospettabile da parte della ragione...» (Arnim, S.V.F. I, p.91)» G. Garuti, «Exis», *Enciclopedia filosofica*, *op. cit.*, p.1183. «Il s'écarte du stoïcisme zénonien, car il place le souverain bien exclusivement dans la connaissance et la science (rien, en dehors de la science, ne méritant par soi-même d'être recherché), et soutient l'absolue *adiaphoria* (indifférence) de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice.» M. Conche, «Herillos de Carthage, III^e siècle av. J.-C.», *op. cit.*, p.1193.

¹⁶«...mentre Crisippo distinse nettamente la e. (exis) della *diathesis*, attribuendo solo a quest'ultima la virtù, in quanto sempre uguale a se stessa, e alla prima solamente le tendenze (*epitedeumata*)...» G. Garuti, «Exis», *Enciclopedia filosofica*, *op. cit.*, p.1183. Cf. Arnim, S.V.F. III, 104, 111, 113 et 294.

cette dernière réalité constitue un état encore plus stable et plus permanent que ne l'est la *diathesis*¹⁷. En bref, Chrysippe soutiendrait une position proche de celle de Zénon en affirmant que la vertu est une *diathesis*, qui s'apparente, de fait, à l'*hexis* aristotélicienne dans la mesure où il s'agit d'un état ferme et constant, mais il s'en éloignerait au sujet de ce à quoi renvoie ce qu'ils nomment «*hexis*». On constate encore une fois qu'il n'existe pas une position stoïcienne unanime à l'égard des notions de vertu et d'*hexis*.

En résumé, nous avons vu que l'*hexis* constitue, au moins pour un certain nombre d'anciens stoïciens, la force de cohésion des corps inorganiques qui est directement liée à un principe cosmologique fondamental de la philosophie du Portique, à savoir la *pneuma*. Elle serait également la source du mouvement dans certains corps organiques sans âme. En outre, Zénon et Chrysippe notamment considèrent que la vertu est une *diathesis* dont les principales caractéristiques sont la constance et la fermeté. Notons au passage que les fragments étudiés ne signalent pas explicitement sa nature acquise ou innée. D'après notre examen, cette *diathesis* serait l'équivalent de l'*hexis* dans le système philosophique aristotélicien. L'utilisation d'un vocabulaire différent pourrait également être à la source d'une autre confusion concernant, cette fois-ci, le terme «*dunamis*» qui sert à définir la vertu chez Zénon et Chrysippe. Il semble cependant que «*dunamis*» renvoie, dans ce cas, à un état stable et quasi permanent qui a la capacité virtuelle de provoquer une action vertueuse, ce qui correspond, de fait, à la réalité à laquelle se réfère le terme «*hexis*» chez Aristote. Ce bref tour d'horizon nous aura, entre autres, permis d'apprendre

¹⁷«...Crisippo distinse ancora la e. (exis) dalla *schesis* riconoscendo anche a quest'ultima il significato di *habitus*, ma in senso ancora più stretto e più aderente al concetto di qualità...» G. Garuti, «Exis», *Enciclopedia filosofica*, op. cit., p.1183. Cf. Arnim, S.V.F. II, 403.

qu'il n'existe pas une conception unique à la fois de la vertu et de l'*hexis* chez les premiers stoïciens. Hérillus de Carthage préfère, par exemple, conserver le vocabulaire aristotélicien en utilisant le terme «*hexis*» pour décrire non pas la vertu elle-même, mais le bien suprême. Signalons de plus que ce bien par excellence est, à ses yeux, le savoir, ce qui représente une idée, nous y reviendrons, qui s'apparente de près à la conception socratique de la vertu et qui connaîtra périodiquement dans l'histoire un certain succès. Il semble également que Chrysippe considérerait l'*hexis* non pas comme une force de cohésion, mais comme une sorte d'habitude (*ethos*) telle que la conçoit Aristote. En bref, les stoïciens anciens dont on a parlé dans la présente étude n'auraient pas défendu, sur le fond, une conception de la vertu très distincte de celle du Stagirite, bien qu'ils aient parfois mis l'accent sur des points différents, comme sur la relation de la vertu avec la raison.

2. 2. La notion de vertu à l'époque de la Rome antique

Cicéron demeure un intermédiaire crucial dans notre enquête dans la mesure où il est le premier penseur latin d'importance à utiliser le terme «*habitus*» pour rendre le mot grec «*hexis*» dans le sens d'une qualité du premier genre tel que l'entendait Aristote. L'analyse de sa position nous permet de suivre l'évolution de la conception aristotélicienne de la vertu dès l'enfance de l'Occident latin. Bien qu'il partage plusieurs thèses avec les philosophes du Portique, sans compter qu'il en transmet de nombreuses auxquelles il n'adhère pas, Cicéron semble cependant s'éloigner de certaines considérations

stoïciennes à l'égard notamment de l'*hexis* considérée comme force de cohésion des corps inorganiques. Mais dans quelle mesure rompt-il avec la conception stoïcienne à ce sujet si l'on tient compte de l'hétérogénéité de celle-ci? Nous allons voir cela de plus près tout en gardant présent à l'esprit la tendance de Cicéron à l'éclectisme.

Nous analyserons, par la suite, la conception respective de la vertu de deux des plus importants représentants du stoïcisme dit impérial, à savoir Sénèque et Marc-Aurèle. Le premier vient immédiatement après Cicéron et s'exprime dans la même langue que lui, alors que le second a plutôt choisi d'écrire ses réflexions philosophiques en grec, ce qui facilite la comparaison avec ses prédécesseurs helléniques. Les fragments qu'il nous reste aujourd'hui des premiers représentants du Portique ou de leurs doxographes ne permettent de se faire qu'une idée assez vague de leur position respective au sujet notamment de la question de la vertu. En revanche, nous avons à notre disposition la plupart des textes des stoïciens romains, ce qui nous permet de mieux apprécier la teneur de leurs propos sur ce même sujet. Nous pourrions ainsi parfaire notre compréhension de la conception stoïcienne de la vertu à différentes époques. En bref, nous verrons, dans la présente section, les thèses d'auteurs qui, sans aucun doute, furent les principaux intermédiaires grâce auxquels s'est transmise dans le moyen âge latin la conception des anciens grecs de la vertu comme *hexis*.

2. 2. 1. La vertu comme *habitus* chez Cicéron (~106-~43)

Nous dirigeons notre recherche essentiellement vers deux ouvrages de Cicéron qui se révèlent relativement significatifs quant aux notions de vertu et d'*habitus*. Nous verrons d'abord les définitions de la vertu et de l'*habitus* que donne séparément le Rhéteur romain dans le *De inventione*. Le contenu de ces descriptions se rapproche sensiblement de la conception aristotélicienne de la vertu et de l'*hexis* par l'emploi notamment d'un vocabulaire *mutatis mutandis* pratiquement équivalent. Nous porterons, par ailleurs, une attention particulière à deux traits significatifs de la définition de la vertu qui se rapportent certes à la conception aristotélicienne, mais qui font également partie intégrante de la philosophie stoïcienne. Il s'agit donc de déterminer, si possible, d'où vient l'inspiration de Cicéron à ce sujet. N'oublions pas que la conception éclectique n'est pas à écarter de nos considérations. Nous examinerons ensuite une variante de la définition de la vertu telle qu'exposée, cette fois-ci, dans les *Tusculanes*. Enfin, nous verrons jusqu'à quel point la définition de la vertu que donne Cicéron dans le *De inventione* a influencé les générations suivantes, en prenant l'exemple d'une description attribuée à un représentant de l'École de Laon qu'a fréquentée un moment Abélard.

Cicéron présente, dans le *De inventione*, une définition à la fois claire et concise de la notion de vertu. Une brève section de ce traité, qui porte avant tout sur une étape initiale de la rhétorique évoquée par le titre, est en effet réservée aux vertus cardinales que tout rhéteur devrait sinon pratiquer, du

moins connaître à fond, et c'est dans ce contexte qu'apparaît cette description de la vertu en général¹⁸.

Car la vertu est un état de l'esprit <qui est> comme (la-une) nature et en accord avec la raison.¹⁹

Voyons d'abord le premier segment de cette définition. On y retrouve d'emblée un élément aristotélicien déterminant, à savoir cette caractéristique essentielle qu'a la vertu d'être un état (*hexis*), qui est rendu en latin par le mot «*habitus*». Nous verrons un peu plus loin que Cicéron décrit cet *habitus* dans des termes qui se comparent, *mutatis mutandis*, à ceux employés par le Stagirite, ce qui nous fait dire que la vertu cicéronienne fait bel et bien partie de ce qu'Aristote appelle les qualités du premier genre. Nous sommes enclins à penser que Cicéron est sinon le premier de tous les philosophes latins, du moins le premier penseur important d'expression latine à traduire le grec «*hexis*» par le terme latin «*habitus*». Notons également la précision apportée par le Rhéteur dans cette définition qui détermine clairement, par le mot «*animus*», la sorte exacte d'état dont il s'agit. Cette juxtaposition se retrouvera telle quelle dans plusieurs des descriptions de la vertu qui seront présentées

¹⁸Notons que nous traduisons nous-mêmes ce court passage, étant donné le style un peu trop elliptique du traducteur français qui omet, dans son édition bilingue du *De inventione*, certains mots qui pourraient s'avérer déterminants pour la compréhension. Cf. H. Bornecque, *Cicéron. De l'invention (De inventione)*, Paris, Librairie Garnier frères, s.d., p.256.

¹⁹«*Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.*» *De inventione*, II, LIII (159), H. Bornecque, *op. cit.*, p.256. Henri Bornecque traduit ce même passage ainsi: «Car la vertu est un état de l'âme, conforme à la nature et à la raison.» *Ibid.*, p.257. Georg Wieland propose une version légèrement modifiée de ce même passage du *De inventione*: «*Virtus vero est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus.*» qu'il traduit en allemand: «*Tugend ist eine Verfassung der Seele, die nach Art der Natur der Vernunft entspricht.*» G. Wieland, *Ethica — Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Neue Folge) XXI, Münster, Aschendorff, 1981, note 46, p.231.

dans les siècles ultérieurs, notamment chez Abélard. Nous savons que cette caractérisation n'est étrangère ni au Stagirite qui précise parfois qu'il s'agit bel et bien d'un état de la *psukhê*²⁰, ni aux stoïciens qui affirment que la vertu est une disposition (*diathesis*) fixe de la partie dirigeante de l'âme (*toû hêgemonikou tês psukhês*)²¹. Avant eux, Platon affirmait déjà que l'âme est le siège de la vertu²². Mais le mérite d'identifier systématiquement la nature de l'*habitus* par une tournure précise revient selon toute vraisemblance à Cicéron.

Le second segment de la même description de la vertu est plus malaisé à interpréter, notamment la partie initiale où l'on affirme que l'état de l'esprit est comme (*modo*) une nature ou comme la nature. Dans un cas comme dans l'autre, de quelle nature s'agit-il? Le problème se ramène-t-il à comparer l'*habitus* de l'esprit à une nature particulière, individuelle ou universelle? Toute cette question n'est pas facile à trancher, puisqu'aucune précision n'est apportée sur le caractère exact de cette nature. L'enjeu de cette interrogation demeure cependant important pour déterminer si Cicéron a davantage subi, dans ce cas, l'influence d'Aristote ou celle des stoïciens.

Prenons le cas où l'on compare l'*habitus* de l'esprit à une certaine nature. La même question revient alors! De quelle nature s'agit-il? On serait tenté de donner une réponse assez précise. Si l'on prend en considération que les premiers éléments de la définition cicéronienne de la vertu sont clairement identifiés à la doctrine d'Aristote, on peut alors soupçonner que ce renvoi à une

²⁰Cf. *Physique* VII, 3, 246a 10-11; 247a 1.

²¹Cf. Plutarque, *De la vertu morale* 3, in *Plutarque. Œuvres complètes*, Tome VII — Première partie, *Traité de morale* (27-36), *op. cit.*, p.23; Arnim, S.V.F. I, 202.

²²Cf. *Sophiste* 247b.

nature fait également référence au Stagirite. Ce dernier affirme, nous l'avons vu, que la *diathesis* peut, avec la pratique assidue, devenir naturelle (*pephusiômenê*), en ajoutant qu'elle serait alors stable et difficile à mouvoir²³. Il est clair que le Stagirite avait à ce moment-là à l'esprit l'idée d'*hexis* que des commentateurs et traducteurs ont identifiée, à l'instar d'Augustin²⁴, à une seconde nature. Le parallèle avec le passage cicéronien ne semble plus dès lors forcé. Ainsi, lorsque Cicéron précise que l'*habitus* de l'esprit est comme une nature, il fait vraisemblablement référence aux caractères de stabilité et de quasi-permanence de cet état que seul un grand bouleversement peut transformer.

L'idée que la vertu soit un *habitus* de l'esprit qui est comme une nature ou comme la nature peut également laisser soupçonner une influence stoïcienne, ce qui ne serait pas étonnant lorsqu'on connaît l'attrait de Cicéron pour la philosophie du Portique et son goût pour l'éclectisme. On peut, en effet, penser que l'identification de l'*habitus* à une nature fait référence à une nature individuelle qui, à l'instar des autres natures individuelles, participe à la nature universelle telle que la conçoivent les stoïciens. En tant qu'élément constitutif de la nature, l'*habitus* aurait ainsi, comme les autres natures individuelles, la particularité d'être en harmonie avec la nature. Cette explication peut également se comprendre à partir d'un cadre stoïcien plus large qui laisse entendre que l'homme vertueux recherche les vertus afin de

²³Cf. *Catégories* 8, 9a 1-4. Voir la section 3.1 (I) *supra*.

²⁴Cf. *Contra secundam Juliani responsionem, Opus imperfectum* IV; VI, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXII, Traduites en français et annotées par H. Barreau et alii, renfermant le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, Paris, Librairie de Louis Vives, Éditeur, 1873, p.346, 630-631; *De musica libri sex* VII, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome III, *op. cit.*, p.224. Voir la section 4 (II) *infra*.

vivre harmonieusement avec la nature²⁵. La vertu en tant qu'*habitus* de l'esprit qui est comme une nature impliquerait ainsi que ledit *habitus* participe à la nature.

La première explication semble nettement plus convaincante, notamment parce qu'un élément précis est identifié à l'*habitus*, en l'occurrence une seconde nature, alors que la deuxième, plus vague, assimile l'*habitus* à une nature individuelle quelconque qui, comme toute autre nature individuelle, participe à la nature universelle. On se demandait, au départ, si ce débat ne se ramenait pas finalement à comparer l'*habitus* à une nature particulière, individuelle ou universelle. Certains commentateurs affirment qu'Aristote utilise le terme «*phusis*» pour renvoyer à une nature individuelle, alors que les stoïciens l'emploient, selon le cas, pour dénoter soit une nature individuelle, soit une nature universelle²⁶. Le problème qui nous concerne semble se situer

²⁵«Nevertheless, pursuit of moral perfection involved the acquisition of knowledge and the exercise of choice. The wise man was to pursue the virtues... In any event, the duty of the wise man is to live in accord with nature, as a member or particle of the universal commonwealth, to follow its inborn or natural laws, for these are identical to the will or reason of god and the universe. From this tenet evolved the Stoic theory of natural law.» Michael Lapidge, «The Stoic Inheritance», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.90-91. «In other words the end, the source of happiness, is a certain way of living. In fact, as Zeno says, it is living in accordance with virtue (*zên kat' aretên*). This latter definition is, as we can now see, still very much what was offered by Aristotle, though the explanation of virtue, that it is harmony with nature, is non-Aristotelian.» J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p.2-3.

²⁶«The central tenet of Stoicism was that the end or object (*telos*) of life was 'to live harmoniously with nature' (*homologoumenôs tê phusei zên*). This tenet was variously interpreted by the Stoics themselves, and there was always some debate as to whether the 'nature' or *phusis* in question was a man's individual nature, or was the nature of the universe. For most Stoics, *phusis* was the principle of life and growth within the universe, hence equivalent to all-pervading spirit (*pneuma*) or mind (*noûs*) or reason (*logos*) or providence (*pronoia*): all these names describe the one immanent godhead. The wise man, therefore, was to live harmoniously with the universal order.» Michael Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op. cit.*, p.89-90. «Mais alors qu'Aristote et les philosophes antérieurs ne désignaient par 'nature' que la nature individuelle, Zénon, au contraire, entend par là à la fois la nature universelle et la nature individuelle qui n'en est qu'un fragment.» A. Jagu, *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne* (Paris, 1946, p.18-19), cité par Verbeke, *The Presence of*

à un autre niveau. Il ne s'agit pas, selon nous, d'identifier l'*habitus* à un individu, même si ce dernier participe harmonieusement à la nature, mais à une nature particulière qui a les propriétés d'être stable et quasi permanente. De toute façon, ce dilemme ne peut véritablement être résolu sans examiner, au préalable, toutes les composantes de la définition de la vertu du *De inventione*.

Le second segment de cette description cicéronienne de la vertu comme *habitus* à retenir notre attention comporte l'idée selon laquelle cet état est en accord avec la raison. Cette conception est exprimée plus elliptiquement dans d'autres ouvrages du Rhéteur où il est dit, par exemple, que la vertu ne peut exister sans la raison²⁷. La question de l'origine de cette thèse se pose, bien entendu. Et la réponse nécessite, encore une fois, une double interprétation faisant intervenir les mêmes acteurs. Voyons cela de plus près.

Le rapprochement entre la raison et l'état (*hexis*) n'est pas du tout étranger à la doctrine d'Aristote. Dans la définition de la vertu qu'il présente dans l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite précise que l'*aretê* est rationnellement déterminée (*hôrismenê logô*)²⁸. Dans le premier chapitre, nous avons vu

Stoicism in Medieval Thought, op. cit., p.45, note 2. «According to Diogenes Laërtios some disagreement about the meaning of nature existed between Cleanthes and Chrysippus. Whereas the first interpreted this term as referring only to common, the latter understood it as signifying both common and individual nature. Cleanthes actually insists on the permanent danger of conflict between universal divine law and individual conduct (G. Verbeke, *Kleanthes van Assos* [Brussels, 1949], pp.202-3)». *Ibid.*, p.45-46, note 2.

²⁷«...virtutem sine ratione constare non posse...» *Pro C. Rabirio* 24; «...quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest...» *Tusculanes* V, 13. Ces extraits sont tirés de l'ouvrage de H. Merguet, *Handlexikon zu Cicero*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962, p.785.

²⁸«Ainsi donc, la vertu (*aretê*) est une disposition à agir d'une façon délibérée (*hexis proairetikê*), consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée (*hôrismenê logô*) et comme la déterminerait l'homme prudent.» É.N. II, 6, 1106 b 36-1107 a 2.

également qu'Aristote affirme d'une manière claire, dans la *Politique*, que ce n'est pas uniquement l'habitude (*ethos*) qui participe à l'acquisition de la vertu, mais également la *phusis* et le *logos*²⁹. Notons, soit dit en passant, le couple nature-raison mis en parallèle ici avec la vertu, un peu comme le fait Cicéron dans sa propre définition! Il ne s'agit pas de décrire tous les passages de l'œuvre d'Aristote qui abondent dans le même sens, mais uniquement de montrer que le lien entre la vertu et la raison fait bel et bien partie de la doctrine du Stagirite.

L'idée que la vertu est en accord avec la raison est, cependant, encore plus explicite chez les stoïciens. Dans les *Paradoxa Stoicorum*, Cicéron précise que la vertu est, dans la tradition stoïcienne, une et qu'elle s'accorde avec la raison³⁰. Nous reviendrons plus loin, à différentes reprises, sur cette thèse fondamentalement stoïcienne selon laquelle la vertu est une et qui est rejetée par la grande majorité des chrétiens, y compris Abélard³¹. Contentons-nous, pour le moment, de la partie de l'énoncé qui attribue clairement aux stoïciens l'idée que la vertu est en harmonie avec la raison. Cette thèse fait partie d'une conception stoïcienne beaucoup plus large selon laquelle la Raison (divine), à laquelle participe la raison humaine, constitue le fondement même de la nature. D'une manière plus précise, la raison universelle s'apparente, entre

²⁹Cf. *Politique* VII, 13, 1332a 39-1332b 8; É.N. X, 10, 1179b 20-31. Voir la section 3.7 (I) *supra*.

³⁰«Vna uirtus est, consentiens cum ratione et perpetua constantia...» *Paradoxon* III, 22, in Cicéron. *Les paradoxes des stoïciens*, texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1971, p.108.

³¹Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, textkritische Edition, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1970, p.110-112 (1844-1880). Cf. J.M. Rist, *Stoic Philosophy, op. cit.*, p.81-96; M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op. cit.*, p.89 *sqq.*

autres, à la nature³². Notons que le lien entre la raison et la nature est encore plus fondamental chez les stoïciens que chez Aristote: la raison coïncide avec la nature³³. Reprenant les propos de Tullius, Abélard lui-même explique, dans son *Commentaire aux Romains*, que le monde n'est pas laissé au hasard, mais qu'il est régi par la providence (*mundum ipsum providentia, non fortuitu, regi*), que l'on pourrait faire correspondre à la raison universelle stoïcienne³⁴.

L'idée exprimée dans la définition cicéronienne de la vertu selon laquelle l'*habitus* est en harmonie avec la raison correspond, sans aucun doute, à ce qu'on rapporte de la pensée stoïcienne. Le lien étroit qu'établissent également les stoïciens entre la nature et la raison nous fait nous interroger sérieusement sur l'influence de ces derniers sur ce que nous avons nommé le second segment de la définition de la vertu que donne Cicéron dans le *De inventione*. De son côté, le commentateur Verbeke n'hésite aucunement à attribuer aux stoïciens

³²«The Stoics worked out a theory of 'total mixture' or 'total interpenetration (*krasis di' holou*)' to explain the permeation of matter by (a material) god [Cf. Arnim, S.V.F. II, 463-481]... For the earliest Stoics (Zeno and Cleanthes) the godhead was regarded as equivalent to the fiery aether (*aithēr*), the creative fire which is the substance of the sun and stars (in distinction to terrestrial fire, which is destructive); this creative fire, because of its generative, vital force, was for Zeno and Cleanthes the equivalent of nature (*phusis*), which, because of the unity of the universe, was in turn equivalent to universal mind (*noûs*) or reason (*logos*) or providence (*pronoia*) [Cf. Arnim, S.V.F. I, 115-120, 499-504]». M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op. cit.*, p.100.

³³ «The Stoics introduced a new pattern of moral life into the history of human thinking. This pattern was extremely influential and even contributed in shaping the moral ideals of Christianity. During the Middle Ages Stoic ethical perspectives were constantly present, even as they had been in patristic literature. According to the Stoics, man should live in harmony with nature. This means that man should behave virtuously, since nature drives each individual to act in conformity with the norms of virtue. Nature is not an irrational impulse. It coincides with universal reason, which itself is present in whatever exists and which brings to pass the evolution of the world. This creative reason is nothing but immanent Divinity which represents the supreme law of moral life.» G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, *op. cit.* p.45.

³⁴Cf. Com. Rom. I, 20, in Eligius M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica. I Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, Corpvs Christianorvm, Continuatio Mediaevalis XI, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969, p.69-70.

cette même thèse qui se retrouve chez un auteur du douzième siècle, Guillaume de Conches³⁵. Nous sommes loin d'être aussi convaincu que Verbeke de l'origine stoïcienne du rapprochement entre la vertu et la nature, la raison et, *a fortiori*, l'*habitus*. Nous avons déjà vu qu'Aristote soutient, à un autre niveau, les différents rapports de ces mêmes éléments avec la vertu. Pour des raisons que nous avons déjà évoquées, et qui seront complétées à l'instant, l'influence aristotélicienne sur Cicéron est indéniable quant à la description de la vertu en tant qu'*habitus* de l'esprit et semble relativement assurée quant à l'identification de l'*habitus* à la nature. L'idée de l'harmonisation de l'*habitus* avec la raison nous laisse davantage perplexe. Il existe cependant un point précis qui distingue réellement les stoïciens d'Aristote sur cette question de la raison. Il s'agit de la théorie du Stagirite, que l'on vient juste d'évoquer, selon laquelle la vertu est un juste milieu (*mesotês*) déterminé par (par rapport à) la raison (*hôrismenê logô*)³⁶. Cette idée est totalement rejetée par les stoïciens pour qui la vertu constitue plutôt la raison elle-même et doit être recherchée pour elle-même³⁷. En bref, la

³⁵«As regards the notion of virtue, he (William of Conches) views it as a steady disposition of the mind which corresponds to nature and is in agreement with reason. Every element of this definition seems to be inspired by Stoic ethics» G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, *op. cit.*, p.49-50.

³⁶Cf. É.N. II, 6, 1106b 36-1107a 2. Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.147-150.

³⁷«Aristotle, we recall, says that the disposition which is virtue is in (*sic*) a mean in relation to us, that this mean is determined by reason, and that it therefore takes a wise man (*phronimos*) to determine it. Naturally enough, the Stoics will have nothing to do with virtue defined as a mean of any kind. Aristotle defines virtue as a mean in essence and by definition, but in relation to excellence it is an extreme. The Stoics have no room for such a dichotomy. Virtue is either an extreme or it is not. Its excellence and its definition and nature must coincide. However, the idea that virtue has some relation to reason (*logos*) is much more to their taste, although once again differences should be noticed. For whereas Aristotle says that virtue is a mean which is *defined* by reason, the Stoics, as we have seen, identify the two. Virtue is reason.» J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p.19. Cf. Arnim, S.V.F. I, 202.

définition de la vertu de Cicéron que l'on vient d'examiner illustre peut-être parfaitement bien ce qu'on entend par l'éclectisme cicéronien!

Nous en venons maintenant à un autre passage du *De inventione* où l'auteur définit, cette fois-ci, la notion d'*habitus* elle-même. Nous serons ainsi mieux à même de comprendre la conception cicéronienne de la vertu. Citons, d'entrée de jeu, cet extrait.

Quant à la manière d'être, qui consiste dans un état précis, définitif et durable de l'âme ou du corps, comme la vertu, la science et leurs contraires, le fait lui-même, une fois le débat circonscrit, montrera les soupçons que fait naître ce lieu aussi. En effet, la considération d'un état d'âme, amour, colère, chagrin, met habituellement en lumière des conjectures, parce que l'on connaît la nature de ces états et qu'il est facile d'en connaître les effets.³⁸

Le contexte dans lequel apparaît cette définition de l'*habitus* pourrait être qualifié de psychologico-juridique, en ce sens que Cicéron y expose les divers attributs permettant de mieux saisir la personnalité d'un éventuel accusé ou témoin. Le but de cet exposé fait partie d'une stratégie plus globale qui consiste à bien établir les différents lieux (*loci*) ou sujets qu'un accusateur et un défenseur doivent connaître³⁹. Mais cette description nous rappelle,

³⁸«Habitudo autem quoniam in aliqua perfecta et constanti animi aut corporis absolute consistit, quo in genere est virtus, scientia et quae contraria sunt, res ipsa causa posita docebit ecquid hic quoque locus suspicionis ostendat. Nam affectionis quidem ratio perspicuam solet prae se genere conjecturam, ut amor, iracundia, molestia, propterea quod et ipsorum vis intelligitur, et, quae res harum aliquam rem consequatur, facile est cognitu. *De inventione* II, IX (30), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.148-150.

³⁹«Quemadmodum autem accusator, cum ab aliis culpam demovebit, defensoris locis utetur, sic iis locis, qui accusatori dati sunt, utetur reus, cum in alios ab se crimen volet transferre. Ex persona autem conjectura capiatur, si eae res, quae personis attributae sunt, diligenter considerabuntur... Et de natura licet aliquantum ducere suspicionis... Et ex victu multae trahuntur suspensiones... Et ex fortuna saepe argumentatio nascitur...» *De inventione* II, VIII-IX (28-30), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.148.

avant tout, la conception aristotélicienne par le fait que l'*habitus* est ici décrit comme une perfection, un achèvement (*absolutio*) constant (*constans*) et, en dépit du pléonasme, accompli ou réalisé (*perfecta*). Il faut savoir que l'idée de la vertu comme perfection a également été reprise par les stoïciens⁴⁰. On apprend encore que ces mêmes attributs s'appliquent autant à l'*habitus* corporel que spirituel. Reprenant les exemples utilisés par le Stagirite, Cicéron identifie clairement la vertu et le savoir à des *habitus*, bien que sa description ait l'avantage d'inclure aussi leurs contraires respectifs, comme le vice et, vraisemblablement, une forme de savoir déguisé, un pseudo-savoir, comme l'affirme Augustin⁴¹, qui nous fait accomplir des actions mauvaises. Cette idée d'un savoir mauvais est d'ailleurs partiellement imputée à tort à Cicéron par Abélard qui se référait à un ouvrage faussement attribué⁴², bien qu'elle se

⁴⁰«Virtue was absolute moral perfection and hence equivalent to 'the good' (*agathon*)» M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op. cit.*, p.89. Cf. Arnim, S.V.F. III, 524-543; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p.81-96.

⁴¹Cf. Augustin, *De libero arbitrio* I, I, 2-3, in *Œuvres de saint Augustin* 6, 1^{re} série: Opuscles, VI. *Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F.J. Thonnard, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, 1952, p.138-141.

⁴²«Vt enim Tullius meminit, saepe ex uitio hominis culpari scientia solet, quasi scientia male operari doceat». Abélard, *Comm. Rom.* I, II, 24, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica. I Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, *op. cit.*, p.92. Voici l'un des passages auquel fait référence Abélard: «uitiosum est artem aut scientiam aut studium quodpiam uituperare propter eorum uitia qui in eo studio sunt.» Cicero, *Ad C. Herennium* II, 27, n.44, ed. G. Friedberg (Teubner) 39», tiré de E.M. Buytaert, *ibid.*, p.92. Cet extrait est tiré du traité intitulé *Rhetorica ad Herennium* que l'on attribue désormais au pseudo-Cicéron. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, An edition with introduction, English translation and notes, Oxford, at the Clarendon Press, 1971, p.135; Cicéron. *L'orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, Texte établi et traduit par Albert Yon, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964, p.V-VI. La thèse habituellement admise par les anciens laisse plutôt entendre que le savoir ne peut être mauvais en soi. Par exemple, Augustin affirme à ce sujet: «E. (Evodius) Optime omnino et cognovisti et explicasti sententiam meam: si tamen scientia mala esse nunquam potest. A. (Augustinus) Nullo modo arbitror, nisi cum translato verbo scientiam pro experientia dicimus: experiri enim non semper bonum est; sicut experiri supplicia: illa vero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest?» Augustin, *De libero arbitrio* I, VII, 17, in *Œuvres de saint Augustin* 6, *op. cit.*, p.168.

trouve en germe chez Tullius lui-même⁴³. Enfin, nous devons nous rapporter à un autre passage du même traité pour que soit explicitement affirmé le caractère acquis de cet *habitus*:

Par manière d'être, on entend quelque qualité de l'âme ou du corps constante et définitive, comme la vertu, la possession d'un art, une science et de même une supériorité physique, que nous ne devons pas à la nature, mais que nous avons acquise par l'application et le travail.⁴⁴

Cicéron expose, encore une fois, l'idée que cet état (*habitus*) appartient non seulement à l'esprit, mais également au corps. L'*habitus* corporel est ici identifié non pas à une détermination naturelle, mais bien à une habileté ou à une perfection physique qui a la particularité d'être acquise. Tullius est donc plus explicite sur ce point qu'Aristote, du moins que l'Aristote des *Catégories* qui ne discute, en fait, que des états (*hexeis*) spirituels acquis, sans que soient exclus pour autant les états corporels également acquis⁴⁵. Précisons que notre propos porte ici sur les *hexeis* en tant que qualités et non comme éléments naturels qui s'opposent aux privations⁴⁶. Il est donc manifeste qu'autant les *habitus* corporels que spirituels sont, aux yeux de Cicéron, acquis à la suite d'efforts personnels. Il est cependant inutile d'insister sur le fait que seules les vertus comme *habitus* de l'esprit concernent les mœurs (*mores*), comme aimait à le dire Abélard⁴⁷. En bref, ces dernières descriptions de l'*habitus* qu'expose le

⁴³Cf. *De inv.* I, L (94), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.110-112.

⁴⁴«Habitum autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut virtutem aut artis alicujus perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam.» *De inventione* I, XXV (36), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.54.

⁴⁵Cf. *Catégories* 8.

⁴⁶Cf. *Catégories* 10, 12a 25-12b 5; É.N. II, 5.

⁴⁷Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.2.

Rhéteur dans le *De inventione* correspondent à celles du Stagirite, bien que certains aspects ne soient pas non plus étrangers au stoïcisme.

Dans les *Tusculanes*, Cicéron définit derechef la vertu en des termes similaires à ceux du *De inventione*. Il existe néanmoins une différence importante, puisqu'il remplace cette fois-ci «*habitus*» par «*adfectio*». Il semble cependant que cette divergence ne soit que terminologique, car ces deux mots renvoient, selon toute apparence, à une même réalité. Cette imprécision s'ajoute au caractère équivoque du terme «*habitus*» lui-même qui, dans toute l'œuvre du Rhéteur, ne signifie pas uniquement une perfection constante, définitive et acquise. Tullius emploie en effet «*habitus*» dans les différents sens habituels du latin classique, tels que ceux d'aspect extérieur, de physionomie, de manière d'être (extérieure), de complexion, etc.⁴⁸ Citons donc le passage des *Tusculanes* où l'auteur décrit la vertu.

Étant donné — nous l'avons dit en d'autres endroits et nous aurons à le redire souvent, — car dans la plupart des problèmes qui intéressent la vie morale, il faut remonter à un principe qui est la vertu — étant donné, dis-je, que la vertu est une disposition de l'âme à vivre d'accord et conséquemment avec soi-même, laquelle rend dignes d'éloges ceux qui la possèdent et a déjà par elle-même son mérite propre, abstraction faite de son utilité, c'est de la vertu que procèdent les intentions, les pensées, les activités moralement belles, et, d'une façon générale, la droite raison: du reste, la plus courte définition de la vertu considérée en elle-même, c'est qu'elle est la droite raison.⁴⁹

⁴⁸Cf. Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin Français*, Paris, Librairie Hachette, 1934; D.P. Simpson, *Cassell's Latin Dictionary*, New York, MacMillan Publishing Company, 1968; H. Merguet, *Handlexikon zu Cicero*, op. cit., p.291.

⁴⁹«Quando, ut aliis locis de uirtute et diximus et saepe dicendum erit (pleraeque enim quaestiones quae ad uitam moresque pertinent a uirtutis fonte ducuntur), quando igitur uirtus est adfectio animi constans conueniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est et ipsa per se sua sponte separata etiam utilitate laudabilis, ex ea proficiscuntur honestae uoluntates, sententiae, actiones omnisque recta ratio, quamquam ipsa uirtus breuissime (*sic*) recta ratio dici potest.» *Tusculanes* IV, XV, 34, in *Cicéron. Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et

On constate que Cicéron reprend, dans cet écrit, les principales caractéristiques de la notion de vertu, à savoir sa condition fondamentale d'être un état de l'esprit (*adfectio animi*) constant et en accord avec la droite raison. Par ailleurs, bien que ce ne soit pas tout à fait inattendu, un élément nouveau s'est ajouté à cette définition; la vertu est *conveniens*, c'est-à-dire qu'elle possède également, en tant qu'*adfectio animi*, la qualité d'être convenable ou honorable. Cette dernière caractéristique doit, sans nul doute, être rapprochée de l'idée de vertu comme *perfecta* telle qu'exprimée dans le *De inventione*⁵⁰. Notons que la traduction française du passage des *Tusculanes* que nous venons de présenter ne fait pas ressortir clairement, c'est le moins qu'on puisse dire, ces diverses particularités de la vertu. Le traducteur ne tient pas compte du développement historique de cette notion et semble davantage préoccupé par la stylisation que par la précision sémantique. Il faut enfin noter l'idée originale énoncée dans cet extrait selon laquelle la volonté, les pensées et les actions moralement bonnes, de même que la droite raison, procèdent de la vertu. Cette conception demeure néanmoins incomplète par rapport, du moins, à la théorie aristotélicienne dans la mesure où la volonté, la raison et les actions moralement bonnes participent également à l'établissement de la vertu comme *hexis*.

Les descriptions cicéroniennes de la vertu, que nous venons d'examiner, ont été très influentes dans les siècles ultérieurs, notamment au moyen âge. La définition du *De inventione* a particulièrement retenu l'attention des

traduit par J. Humbert, deuxième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960, p.70.

⁵⁰Cf. *De inventione* I, XXV (36); II, IX (30), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.148-150.

penseurs médiévaux. Le chanoine Odon Lottin signale, par exemple, qu'une des conceptions de la vertu qui circulait au douzième siècle à l'école de Laon était assurément d'inspiration cicéronienne.

Une autre sentence, anonyme, de la même école (celle d'Anselme de Laon) présente cette autre définition: *virtus est quaedam qualitas mentis rationi undique consentientis* (la vertu est une certaine qualité de l'esprit qui est entièrement en accord avec la raison) inspirée sans nul doute de la définition bien connue de Cicéron: *virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus...*⁵¹

La distinction majeure entre cette définition médiévale et celle de Cicéron reste l'utilisation, de la part de l'auteur anonyme, du terme plus général de «*qualitas*» à la place de celui plus précis d'«*habitus*». Cette divergence nous semble importante dans la mesure où l'emploi du mot «*qualitas*» n'implique pas nécessairement l'idée que cette vertu soit d'une manière quelconque acquise, ni qu'elle ait une certaine permanence et stabilité. Sans y insister pour le moment, on constate en outre que c'est l'esprit qui devient en accord avec la raison et non pas, comme chez Tullius, l'*habitus* comme tel. En bref, la définition plus précise de Cicéron demeure davantage conforme à la conception de la vertu telle que développée par Aristote dans les *Catégories* et ailleurs dans son œuvre que celle introduite par cet anonyme.

En conclusion, bien qu'on l'associe en général au platonisme et au stoïcisme, Cicéron maintient néanmoins certaines thèses aristotéliennes au sujet de la vertu. Dans les traités examinés, il signale notamment que la vertu

⁵¹D.O. Lottin, «Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge», in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome III, Seconde partie I, Gembloux/Louvain, J. Duculot, Éditeur/Abbaye du Mont César, 1949, p.99.

est un *habitus* constant et définitif de l'esprit. Il est vrai que cette conception a d'abord été présentée par le Stagirite, mais elle a également été reprise, comme nous l'avons déjà vu, par un certain nombre de stoïciens anciens qui employaient plutôt le terme «*diathesis*» pour caractériser la fermeté et la constance de la vertu⁵². Nous avons vu, en outre, que la conception cicéronienne de la vertu n'est pas non plus étrangère, sous d'autres aspects, à ce qui marque la spécificité de la philosophie stoïcienne, comme l'idée que le monde soit dominé par la Raison universelle. Il faut savoir qu'il existe encore d'autres particularités de la doctrine de la vertu de Cicéron, dont l'examen nous mènerait bien au delà de notre propos et qui se rapprochent davantage de la théorie stoïcienne, par exemple la thèse selon laquelle la vertu est suffisante par elle-même pour atteindre le bonheur⁵³. Quoi qu'il en soit, Cicéron discute ailleurs dans son œuvre de la notion d'*habitus* dans des termes semblables à ceux utilisés dans le *De inventione*⁵⁴. On a pu constater également qu'une description de la vertu similaire à celle qu'expose Tullius dans le *De inventione* circule au tournant du onzième siècle à l'École de Laon. Abélard a vraisemblablement connu cette définition au moment où il fréquente la célèbre école d'Anselme, bien qu'il renvoie à Aristote lorsqu'il décrit la vertu dans ses traités de morale⁵⁵. En revanche, les descriptions qu'il fait dans le *Dialogus* des différentes espèces de vertu sont nettement influencées par celles du *De inventione*⁵⁶. Maître Pierre, d'ailleurs, se réfère à maintes reprises aux écrits

⁵²Cf. Plutarque, *De la vertu morale* 3, in *Plutarque. Œuvres complètes*, Tome VII — Première partie, *Traité de morale* (27-36), *op. cit.*, p.23-24; Arnim, S.V.F. I, 202.

⁵³Cf. F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I: *Greece and Rome*, *op. cit.*, p.419.

⁵⁴Cf. H. Merguet, *Handlexikon zu Cicero*, *op. cit.*, p.291, 785-787.

⁵⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, *op. cit.*, p.115-116; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.128.

⁵⁶Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, *op. cit.*, p.117-127.

de Cicéron dans son œuvre⁵⁷, notamment au *De inventione*⁵⁸. En bref, bien que l'influence d'Aristote soit manifeste, on constate cependant une certaine forme d'éclectisme dans la conception cicéronienne de la vertu. Comme le souligne le commentateur Rist à ce sujet, Cicéron reconnaît qu'il existe une différence fondamentale entre la position morale d'Aristote et celle des stoïciens, ce qui ne l'empêche pas de puiser dans chacune de ces sources.

Carneades was in the habit of claiming that the Stoics and Peripatetics taught substantially the same ethical doctrines, varying only in their terminology. Cicero, who gives this information, seems to find the idea ridiculous, and doubtless was in agreement on the point with both Stoics and Peripatetics themselves.⁵⁹

2. 2. 2. La vertu selon Sénèque (~4-65)

Nous passons maintenant à la conception de la vertu du stoïcien romain Sénèque. Il faut savoir, d'entrée de jeu, que cet auteur présente une description de la vertu qui n'est ni très explicite, ni très homogène. On retrace tout de même l'origine de certaines caractéristiques qu'il attribue à la vertu.

⁵⁷Cf. Comm. Rom., *Prologus*; I, 20; *Apologia*, 4; *Theol. Christ.*, I, 57; II, 40; III, 7-8; III, 9; III, 133; V, 6; *Theol. Schol.*, I, 97; I, 104; II, 30; II, 90; III, 6; *Theol. Sum. Bon.*, I, 31; II, 8; II, 77; III, 31; *S. N., Prol.*; 14-15; 138, 21; *Dialo.*, 1177; 1214. Voir le chapitre suivant (III) ou la bibliographie pour une référence complète de ces ouvrages.

⁵⁸M. Luscombe affirme à ce sujet: «Abelard's ethical thinking reflects the concerns of the thinkers of his own and of previous times. Like them he wanted to know what it is in men which produces good behaviour or evil and how to distinguish between conduct worthy of praise or blame by God. Like them also, although his outlook was dominated by the teachings of the Old and New Testaments, much of his moral vocabulary came from the ancient pagan moralists, especially from Cicero. [...] Cicero's rhetorical treatise *On Invention* was held to be a moral classic; in the second book Cicero distinguished honesty from utility and discoursed of virtue.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.XV-XIX.

⁵⁹J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p.1.

Nous verrons principalement en quoi consistent ces particularités et à qui nous pouvons principalement les rattacher. Nous porterons, par ailleurs, une attention particulière à la notion de vice qui n'est pas sans rappeler celle que nous retrouvons chez Abélard. Signalons enfin qu'il est à maintes reprises question des vertus et des vices dans l'œuvre de Sénèque qui se préoccupe avant tout de sujets moraux. Certains de ses opuscules traitent même exclusivement d'une vertu ou d'un vice en particulier, tels que le *De ira*, *De clementia* et le *De tranquillitate animi*⁶⁰. En ce qui nous concerne, nous nous en tiendrons, à quelques exceptions près, aux *Lettres à Lucilius* dans lesquelles nous retrouvons des descriptions de la vertu plus directement en rapport avec la notion d'*habitus*.

Dans une longue lettre adressée à Lucilius intitulée «*Les seuls préceptes ne suffisent pas à faire naître la vertu: il y faut aussi des principes généraux*»⁶¹, Sénèque discute surtout de la vie morale et tente de démontrer que celle-ci ne peut être entièrement réalisée par les seuls préceptes pratiques ou, comme on le dirait plus volontiers aujourd'hui, par un unique code de conduite. Il est nécessaire que des principes généraux supportent également ces pratiques.

⁶⁰«Trois écrits en prose (*De ira*, *De clementia* et le *De tranquillitate animi*) composés par Sénèque pourraient être désignés dans le langage technique de la philosophie antique comme des *ethologiae* ou des *characterismoï*. Ils correspondent en effet à cette partie bien déterminée de la parénèse philosophique dans laquelle on fait la description d'une vertu ou d'un vice; on en donne la définition, on en décrit les caractéristiques, souvent en y ajoutant celles de la vertu ou du vice contraire, et l'on indique les moyens et les méthodes pour acquérir cette vertu ou corriger ce vice.» Ilsetraut Hadot, «Sénèque», *Encyclopædia universalis* 16, Paris, *Encyclopædia universalis*, Éditeur, 1985, p.719a.

⁶¹«*Solis præceptis virtutem non gigni posse: necessaria esse decreta*» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, Texte établi, traduit et annoté par François et Pierre Richard, Paris, Librairie Garnier Frères, s.d., p.42-43. Cf. *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, Recognovit et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, tome II, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1965, p.381.

Cette discussion fait place, à un certain moment, à un développement spécifique sur la nature de la vertu⁶².

À la suite de Cicéron, Sénèque reprend alors le terme «*habitus*» . Le stoïcien latin ne donne pas une définition de cette notion aussi précise et succincte que l'avait fait son prédécesseur romain. Il présente néanmoins une explication originale de la vertu dans laquelle on retrouve certaines caractéristiques qui ne sont pas tout à fait étrangères aux théories déjà examinées.

Il n'est pas nécessaire à l'ouvrier de rechercher l'origine et l'emploi de son métier, pas plus qu'au baladin les principes de la danse. Tous ces arts s'apprennent d'eux-mêmes, sans lacunes. C'est qu'ils ne touchent pas à l'ensemble de la vie. La vertu est la connaissance de tout le reste et de soi-même. Il faut faire des études à son propos pour qu'elle devienne notre étude. Une action ne sera pas droite, si la volonté n'est pas droite. Car c'est d'elle que vient l'action. Inversement la volonté ne sera pas droite, si la disposition de l'âme n'est pas droite; car c'est d'elle que vient la volonté. Enfin la disposition de l'âme n'atteindra la perfection, si elle ne s'est fait une idée complète des lois de la vie, un jugement bien pesé sur chaque chose, une mise au point, avec le vrai pour étalon.⁶³

⁶²«Ad virtutes transeamus. [...] Sed nihil agetur, si ignoramus quid sit virtus; una sit an plures; separatæ an innexæ; an qui unam habet et ceteras habeat; quo inter se differant.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.68.

⁶³«Non est necesse fabro de fabrica quærere quod ejus initium, quis usus sit; non magis quam pantomimo, de arte saltandi. Omnes istæ artes se sciunt, nihil deest; non enim ad totam pertinent vitam. Virtus et aliorum scientia est et sui. Discendum de ipsa est, ut ipsa discatur. Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit: ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitæ leges perceperit, nisi quid de quoque judicandum sit exegerit et res ad verum redegerit.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.68-70.

Voyons d'abord de plus près ce qui est dit au sujet de l'*habitus*, avant de passer à la notion de vertu comme telle. À l'instar notamment de Cicéron, Sénèque précise que cet *habitus* est de l'esprit (*animi*) et qu'il peut atteindre la perfection (*in optimo*) s'il remplit certaines conditions précises, comme l'acquisition préalable des lois de la vie ou la possession d'un jugement achevé sur chaque chose. Signalons que le terme latin «*optimus*», lié le plus souvent à celui d'«*animus*» pour qualifier l'*habitus*, se présente peut-être pour la première fois dans la littérature dans l'œuvre de Sénèque. Il est cependant certain que cette caractérisation sera particulièrement influente dans les siècles subséquents, notamment dans les définitions de la vertu d'Abélard⁶⁴. Son devancier Cicéron utilise plus volontiers des équivalents tels que «*perfectus*» et «*absolutio*» pour décrire l'*habitus*, bien qu'il puisse employer parfois «*optimus*» pour décrire la vertu elle-même⁶⁵.

Outre ces quelques précisions, Sénèque attribue peu de nouvelles caractéristiques à l'*habitus*. Il indique toutefois les liens étroits qu'entretient cet état avec la bonne volonté et les actions droites. D'une manière plus précise, Sénèque signale successivement que l'action probe dépend directement d'une volonté honnête, alors que cette dernière ne se produit qu'en présence d'un *habitus* droit. Toute action moralement bonne procède donc ultimement

⁶⁴«Virtus, inquiunt, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum...» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, op. cit., p.115. «Vt enim philosophis placuit, nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, siue habitus bene constitute mentis». D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128. L'expression *bene constitute mentis*, utilisée également à l'École de Laon, vient plutôt de Boèce. Cf. la section 5 (II) *infra*; *Liber pancrisis*, sentence 68, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome V, Gembloux, J. Duculot, Éditeur, 1959, p.59.

⁶⁵«...in ipsa virtute optimum quidque rarissimum est...» *De finibus bonorum et malorum* IV, 35. Cet extrait est tiré de H. Merguet, *Handlexikon zu Cicero*, op. cit., p.787.

d'un *habitus* excellent de l'esprit. La traduction française du passage en question ne présente pas tout à fait clairement cette triple relation entre l'acte, la volonté et l'*habitus* en raison de l'utilisation du terme «*inverement*» pour rendre le mot latin «*rursus*». Signalons enfin qu'Abélard reprendra *mutatis mutandis* cette idée que la volonté dépend — en partie — d'un état, notamment une certaine volonté de décision qu'il nomme «consentement» (*consensus*).

En énumérant, dans un vocabulaire qui lui est propre, quelques exigences pour que l'*habitus* puisse s'élever vers la perfection, Sénèque laisse tout de même transparaître certaines de ses sources d'inspiration. Par exemple, l'idée que l'état ne peut être parfait sans qu'il ne soit d'abord complété par un jugement sur chaque chose est, sans nul doute, à rapprocher de la conception aristotélicienne de la *phronêsis*⁶⁶ ou de son équivalent latin, la *prudentia*, qu'Abélard qualifie de mère de toutes les vertus⁶⁷. Sans y insister outre mesure, Sénèque semble alors avoir à l'esprit l'idée que l'*habitus* ne peut devenir *optimus* qu'à la condition que lui soit associée une certaine connaissance ou sagesse pratique (*phronêsis*) des choses. La difficulté d'interpréter correctement ce passage réside surtout dans le fait que Sénèque n'identifie pas directement la vertu à un *habitus*. Afin de voir un peu plus clair sur cette question, voyons donc ce qu'il affirme au sujet de la vertu comme telle. Précisons auparavant que Sénèque emploie ailleurs dans son œuvre non pas le terme «*habitus*», mais son équivalent «*affectus*» pour qualifier la tranquillité de l'âme qui représente, aux yeux de la plupart des stoïciens, la vertu par excellence. Dans le *De tranquillitate animi*, il affirme, en effet, que

⁶⁶Cf. É.N. I, 13, 1103a 5; II, 1, 1103a 12-16; VI, 5 *sqq.*

⁶⁷Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.128; R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, *op. cit.*, p.117.

cette tranquillité de l'âme est non seulement un état de l'esprit (*affectus animi*), mais il ajoute également qu'elle est un siège constant de l'esprit (*stabilis animi sedes*)⁶⁸. Il faut néanmoins préciser que Sénèque lui-même n'identifie pas, dans ce traité, la tranquillité de l'âme à une vertu; il estime même, dans le *De constantia sapientis*, que c'est la grandeur d'âme (*animi magnitudo*) qu'il faut mettre au premier rang des vertus⁶⁹. Nous verrons ultérieurement que l'évêque Martin de Braga utilise à son tour «*affectus*» pour définir la vertu. Quant à Boèce, il utilise indifféremment les termes «*affectus*» et «*affection*» pour représenter non pas l'*hexis* aristotélicienne, mais plutôt pour désigner ce à quoi renvoie le mot «*diathesis*» chez Aristote.

Revenons à ce que Sénèque affirme précisément au sujet de la vertu dans le passage de la lettre XCV que nous avons cité plus haut. D'une manière non équivoque, la vertu est identifiée à un savoir (*scientia*), notamment à la connaissance de soi. Bien qu'Aristote considère, dans les *Catégories*, le savoir (*epistêmê*) comme une *hexis*, il le distingue cependant nettement de la vertu comme telle⁷⁰. La conception sénèqueienne de la vertu se distingue donc, à ce

⁶⁸«Quaero mehercules iamdudum, Serene, ipse tacitus, cui talem affectum animi similem putem... Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti. Hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco... Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat, nec attollens se umquam nec deprimens. Id tranquillitas erit.» *De tranquillitate animi* II, 1, 3-4, in *Sénèque. Dialogues*, tome IV: *De la providence — De la constance du sage — De la tranquillité de l'âme — De l'oisiveté*, texte établi et traduit par René Waltz, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1965, p.75-76. Le *De tranquillitate animi* est vraisemblablement antérieur aux lettres adressées à Lucilius, du moins à une partie d'entre elles qui datent de la fin de la vie de Sénèque. Cf. I. Hadot, «Sénèque», *Encyclopædia universalis* 16, *op. cit.*, p.719.

⁶⁹«Praeterea, cum magnam partem contumeliarum superbi insolentesque faciant et male felicitatem ferentes, habet quo istum affectum inflatum respuat, pulcherrimam uirtutem omnium, animi magnitudinem.» *De constantia sapientis* XI, 1, in *Sénèque. Dialogues*, tome IV, *op. cit.*, p.49.

⁷⁰Cf. *Catégories* VIII, 8b 25-35 *sqq.*

titre, de celle du Stagirite pour qui on ne devient vertueux que par la pratique⁷¹. Cette description s'apparente néanmoins à ce que l'on connaît notamment de la position du stoïcien Hérillus de Carthage qui identifie le savoir au bien suprême⁷²; ce dernier se situe, ce faisant, davantage dans la lignée socratique⁷³. Sénèque et ses devanciers semblent donc mettre plus l'accent sur l'aspect intellectuel de la vertu que sur son côté pratique. Mais si par «savoir» Sénèque entend la *phronêsis* telle que la conçoit Aristote, c'est-à-dire une vertu intellectuelle qui se rattache essentiellement à la vie pratique, sa conception n'est plus dès lors très éloignée de celle du Stagirite⁷⁴.

À partir du seul passage examiné jusqu'ici, on ne peut affirmer avec certitude que la vertu comme telle soit une qualité acquise ou innée, bien que l'*habitus* n'apparaisse, du moins dans sa pleine réalisation (*optimus*), qu'à la suite notamment d'une acquisition des lois de la vie et de la possession d'un jugement sur chaque chose. Il faut se référer à la suite de cet extrait pour apercevoir une indication en ce sens, lorsque Sénèque précise que la tranquillité de l'âme, qui constitue pour lui sinon la vertu par excellence, du

⁷¹Cf. É.N. II, 1.

⁷²Voir la section 1 (II) *supra*.

⁷³«...l'identification de la vertu et de la science, qu'on peut avec une certitude suffisante attribuer à Socrate... [...] ...la distinction qu'il (Aristote) établit entre vertus de l'intellect et vertus du caractère marque son souci de se séparer de l'intellectualisme socratique tel que l'avait compris Platon: la vertu du caractère n'est pas le fruit de l'enseignement, mais de l'exercice, et c'est dans cet esprit anti-intellectualiste...» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.105. Cf. É.N. VI, 13, 1144b 17-21.

⁷⁴M. Lapidge signale: «Nevertheless, pursuit of moral perfection involved (pour les stoïciens) the acquisition of knowledge and the exercise of choice.» M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.90.

moins ce vers quoi tendent les vertus⁷⁵, n'appartient qu'à celui qui a acquis un jugement immuable et assuré.

La tranquillité n'échoit qu'à ceux qui ont acquis un jugement immuable, assuré.⁷⁶

On trouve d'autres passages dans cette même lettre qui nous laissent également penser que Sénèque considère la vertu comme étant le fruit d'une acquisition. Dans un cas précis, la vertu est considérée comme une qualité absente qu'il faut tenter de rendre présente.

De même en ceux que l'on veut guider jusqu'au bonheur, il faut jeter les premiers principes et insinuer la vertu. [...] Ensuite les préceptes te présenteront peut-être ce que tu dois faire, ils ne te présenteront pas comment tu dois le faire, et s'ils ne le présentent pas, ils ne mènent pas à la vertu.⁷⁷

Il existe néanmoins une exception importante. Sénèque prétend à un moment donné que la nature nous a dotés d'un sens de la justice, ce qui laisse entendre vraisemblablement que cette vertu est innée. Et si ce résultat vaut pour la justice, il vaut également pour toutes les autres vertus dans la mesure

⁷⁵«The Stoics too seek internal peace or tranquillity of spirit as the basic good, but tie it to a notion of individual virtue as its single condition and manifestation.» A. Edel, «Right and Good», in *Dictionary of The History of Ideas* IV, New York, Charles Scribner's sons, 1973, p.176. «Virtue was absolute moral perfection and hence equivalent to 'the good' (*agathon*)» M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.89. La vertu est donc, aux yeux des stoïciens, recherchée pour elle-même; elle n'est pas considérée comme un moyen pour atteindre une fin. «And this is precisely the Stoic position. Virtue is to be chosen entirely for itself; indeed it is not possible to choose it for any other reason.» J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p.5.

⁷⁶«Non contingit tranquillitas, nisi immutabile certumque iudicium adeptis.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.70.

⁷⁷«...ita in his quos velis ad beatam vitam perducere prima fundamenta jacienda sunt et insinuanda virtus. [...] Deinde præstabunt tibi fortasse præcepta ut quod oportet facias, non præstabunt ut quemadmodum oportet, et, si hoc non præstant, ad virtutem non perducunt.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.60-62.

où les stoïciens, sauf exception, partagent l'idée que la possession d'une vertu implique celle de toutes les autres⁷⁸. N'insistons pas davantage sur cette question pour le moment. On peut néanmoins comprendre ce passage de Sénèque en un sens qui éviterait de conclure à la contradiction. En effet, nous pouvons penser, comme l'affirment certains, qu'il avait alors à l'esprit quelque chose comme la possession d'une sorte de prédisposition innée qui nous permet de recevoir les diverses vertus que seule la pratique d'actes droits peut développer⁷⁹. Nous l'avons déjà vu, cette conception est clairement exposée dans l'*Éthique à Nicomaque*⁸⁰. La référence à ce sens naturel de justice pourrait se rapprocher finalement de la théorie aristotélicienne. Voyons donc le passage où Sénèque fait cette affirmation.

La nature, en nous enfantant de la même matière et pour une même fin, a fait de nous des parents, des alliés, doués d'un amour mutuel, elle a disposé l'équitable et le juste, elle a établi un code qui rend l'offenseur plus lamentable que l'offensé, et qui impose à tout venant l'assistance.⁸¹

⁷⁸«Wir stellten fest, daß Seneca letzten Endes nie allein die *eine* Tugend meint, von der er gerade spricht, sondern *alle* Tugenden zusammen. Wenn nun dennoch die Einzeltugenden in dieser Arbeit gesondert behandelt werden, so geschieht das lediglich der besseren Übersicht halber.» Klaus-Dieter Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1963, p.83. «The wise man was to pursue the virtues (the Stoics discourse frequently on the four cardinal virtues), but, they argued, a wise man could not very well possess one virtue without possessing them all, and hence paradoxically all virtuous men were equally virtuous.» M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.90.

⁷⁹«Attunement to the universal nature was aided by the fact that every man has in his soul a preconception of what is just and good, and a natural affinity (*oikeiōsis*) for natural order [Arnim, S.V.F. I, 197; II, 87, 724; III, 188]. Nevertheless, pursuit of moral perfection involved the acquisition of knowledge and the exercise of choice.» M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.90.

⁸⁰Cf. É.N. II, 1, 1103a23-26.

⁸¹«Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret. Hæc nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa æquum justumque composuit. Ex illius constitutione miserius est nocere quam lædi. Ex illius imperio paratæ sunt juvantis manus.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.68.

À la lecture toujours de cette même lettre, on serait tenté de croire que la qualité contraire à la vertu, le vice, est aussi le résultat d'une acquisition. Cette impression semble toutefois infirmée dans la mesure où certains passages, qui confirment cependant à nouveau la thèse de l'acquisition de la vertu, laissent entendre que l'on possède des inclinations naturelles à l'accomplissement d'actes vicieux. Notons que le vice n'est pas identifié, dans cet extrait, à un *habitus*, ni même à une disposition temporaire (*diathesis*); il faut donc se méfier de la traduction!

Personne en effet ne peut, s'il n'a été formé dès le début d'après un ensemble de règles, obéir à tous les commandements et savoir quand il faut agir, dans quelle mesure, avec qui, comment. Aussi ne peut-on s'efforcer de toute son âme vers la vertu, ni même avec constance ou plaisir; mais on regardera derrière soi, on ne voudra plus avancer. [...] Il y a en nous des dispositions qui nous font paresseux pour certaines choses, téméraires pour d'autres. Cette audace ne peut être réprimée ni cette indolence excitée si l'on n'en retire les causes, fausse admiration, fausse crainte.⁸²

Sénèque n'utilise pas, dans ce dernier passage, le terme «vice» pour représenter ces réalités qui ressemblent davantage à des penchants ou à des désirs mauvais qu'à des vices. D'un point de vue aristotélicien, la témérité (*thrasutês*) au moins est à classer parmi les vices; la paresse (*argia*) est plutôt considérée comme une inclination naturelle⁸³. L'idée des vices innés n'est pas entièrement en désaccord avec la doctrine stoïcienne où l'homme est

⁸²«Non potest enim quisquam, nisi ab initio formatus et tota ratione compositus, omnes exsequi numeros, ut sciat quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum. Quare non potest toto animo ad honesta conari, ne constanter quidem, aut libenter, sed respiciet, sed hæsitabit. [...] Quædam insident nobis, quæ nos ad alia pigros, ad alia temerarios faciunt. Nec hæc audacia reprimi potest nec illa inertia suscitari, nisi causæ eorum eximantur, falsa admiratio et falsa formido.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.44-46, 60.

⁸³Cf. É.N. I, 6, 1097b 29; II, 7.

habituellement vu comme un être, par nature, en lutte constante contre ses passions⁸⁴. De son côté, Sénèque ne maintient sûrement pas que tous les hommes possèdent par nature de tels vices ou même de tels penchants, puisque certains rares individus, précise-t-il ailleurs, en sont naturellement exempts. Ces êtres exceptionnels sont conséquemment dotés d'une nature qui tend vers le bien. Il va même jusqu'à prétendre qu'ils seraient d'un naturel vertueux. Peut-être s'agit-il, encore une fois, non pas d'un état vertueux comme tel, mais bien d'une prédisposition qui en facilite l'acquisition.

Les préceptes ne conduisent pas toujours aux actions droites, à moins que la nature du sujet ne soit docile. [...] «Quoi donc? Certaines personnes n'ont-elles pas fait leur chemin honnêtement sans une initiation minutieuse et n'ont-elles pas fait de grands progrès, tout en suivant des préceptes dépouillés?» — Je l'avoue, mais elles avaient un heureux naturel qui leur a permis de glaner leur salut à la course. Les dieux immortels n'ont eu aucune vertu à apprendre, ils les avaient toutes en naissant et la bonté est une partie de leur nature. De même certains hommes, lotis d'un naturel extraordinaire, parviennent aux connaissances ordinairement enseignées presque sans avoir besoin d'aller à l'école, et ils embrassent la vertu dès qu'on leur en parle. Ils ont un tel appétit de vertu qu'ils la produiraient d'eux-mêmes.⁸⁵

Avant de conclure, rappelons que Sénèque fait partie, avec Macrobe, des auteurs dont nous sommes presque assurés que leurs travaux étaient

⁸⁴«The Stoics argued that all men and animals were subject to physical impulses (*hormai*), as, for example, when a dog sees a cat and chases it automatically, or when a man sees and lusts after a woman. But the wise man did not permit himself to give in to such impulses...» M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.90. Cf. Arnim, S.V.F. III, 144, 169-172, 201, 448.

⁸⁵«Non semper ad actiones rectas præcepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est... [...] «Quid ergo? Non quidam sine institutione subtili evaserunt probi magnosque profectus assecuti sunt, dum nudis tantum præceptis obsequuntur?» — Fateor, sed felix illis ingenium fuit et salutaria in transitu rapuit. Nam, ut dii immortales nullam didicere virtutem, cum omni editi, et pars naturæ eorum est bonos esse; ita quidam ex hominibus, egregiam sortiti indolem, in ea quæ tradi solent perveniunt sine longo magisterio et honesta complexi sunt, cum primum audiere; unde ista tam rapacia virtutis ingenia, vel ex se fertilia.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.44, 60.

directement accessibles à Abélard. Sénèque reste, après Cicéron, l'auteur classique dont l'œuvre fut la plus connue au douzième siècle⁸⁶ et il le surclasse même si l'on tient compte de tous les écrits qui lui ont été faussement attribués⁸⁷. La connaissance de sa vie à cette même époque comprenait également un certain nombre d'inexactitudes importantes, notamment une supposée correspondance avec saint Paul à laquelle Abélard lui-même fait référence à quelques reprises dans son œuvre⁸⁸. Cette situation explique en grande partie la raison pour laquelle Sénèque occupe une place si importante dans les travaux d'Abélard qui le situe au premier rang des moralistes⁸⁹.

⁸⁶«With the twelfth century the great period of Seneca's popularity began: from now onwards he stood amongst classical prose authors second only to Cicero. Letters 1-88, with the *De beneficiis* and *De clementia*, were by far the most popular of his genuine works and occupied an honoured place in the libraries of religious houses of every kind; in miscellaneous manuscripts he rubbed shoulders with fathers of the Church and was copied, excerpted, and quoted on an equal footing with them.» L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, London, Oxford University Press, 1965, p.112.

⁸⁷«To form a true estimate of his (Seneca) popularity one should remember that his reputation did not rest on his genuine works alone: his fame grew fat on works which he had never written. [...] If these works were added to Seneca's credit, he would challenge the predominance of Cicero himself...» L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, op. cit., p.112-113.

⁸⁸«Quantus autem et apud philosophos habitus sit qui ejus (Paulus) vel prædicationem audierant, vel scripta viderant, insignis ille tam eloquentia quam moribus Seneca in epistolis quas ad eum dirigit his verbis protestatur: «Libello tuo lecto, de plurimis ad quosdam litteris, quas ad aliquam civitatem seu polulum caput provinciæ direxisti mira exhortatione vitam mortalem contemnentes, usquequaque refecti sumus.» *Sermo XXIV*, P.L. 178, p.535D. Cf. *Commentaria ad Romanos I*, (I, I), p.50; in *Theologia 'Scholarium' I*, 198, p.403-404.

⁸⁹«Pour Abélard, Sénèque demeurera toujours «cet éminent sectateur de la pauvreté et de la continence, le suprême éducateur moral entre tous les philosophes» (*Epist.* VIII), dont Jérôme lui avait légué l'image; *Seneca maximus ille morum philosophus; insignis ille tam eloquentia quam moribus Seneca*, ce correspondant et admirateur de saint Paul, dont Jérôme a loué la vie exemplaire (Abélard *Sermo XXIV*); *Seneca quippe maximus morum aedificator*, dont le *De beneficiis* fournira d'exemples tels des sermons d'Abélard; et encore il est cet *insignis ille... moribus* admirateur et correspondant de saint Paul, et voici que la notice de saint Jérôme est une fois de plus reproduite en entier; *Seneca quoque inter universos philosophos, tam moralis doctrinae quam vitae gratiam adeptus*, celui qui a clairement reconnu, dans une de ses lettres à saint Paul, que le Saint-Esprit est la source de tous les biens. Bref, l'image qu'Abélard s'était formée de Sénèque tant en lisant saint Jérôme qu'en le lisant lui-même, le lui représentait comme le Moraliste par excellence; l'Antiquité païenne dressait devant Abélard, sous le regard approbateur du plus grand des Pères de l'Eglise, ce modèle du docteur de la loi naturelle, en qui la grandeur philosophique était inséparablement liée à la continence des mœurs.» É. Gilson,

Les lettres de Sénèque ont circulé largement jusqu'à la seconde moitié du douzième siècle non pas intégralement, mais divisées en deux grandes sections; la première va de la lettre initiale jusqu'à la lettre quatre-vingt-huit inclusivement et la seconde de la lettre quatre-vingt-neuf à la lettre cent vingt-quatre⁹⁰. On sait qu'Abélard avait accès directement à un certain nombre d'ouvrages authentiques et apocryphes du célèbre stoïcien⁹¹, notamment à la première partie de ces lettres⁹². Mais celle-ci ne comprend pas la missive quatre-vingt-quinze étudiée à l'instant. Il n'est pas possible d'affirmer avec une absolue certitude qu'Abélard avait en sa possession le second groupe de lettres (89-124) qui ont, semble-t-il, peu circulé au tout début du douzième siècle⁹³. On peut tout de même le concevoir dans la mesure où l'on est

Héloïse et Abélard, deuxième édition revue, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1948, p.36-37. «Von Senecas Leben waren im 12. Jh. — abgesehen von der nicht erwiesenen Freundschaft mit dem Apostel Paulus — im wesentlichen zwei Fakten bekannt: sein Verhältnis zu Nero und der damit zusammenhängende Selbstmord.» Klaus-Dieter Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, op. cit., p.39.

⁹⁰«The most interesting problem which emerges from a study of the way in which the *Letters* were used in the twelfth century concerns the division of the text into two parts. The archetype of the manuscripts containing letters 89-124 presumably itself contained only these letters. As it was written in early uncial, it could not have been copied later than the sixth century, and possibly earlier, so that the division of the text into parts took place in antiquity. With the isolated exception of Q the two parts did not begin to combine again until about the middle of the twelfth century, when manuscripts of both parts began to be available in the same areas. This state of affairs is reflected in the twelfth-century literature.» L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, op. cit., p.120.

⁹¹Cf. P.L. 178, p.131B (*epist.* 1); p.297B (*epist.* 8); p.350B (*epist.* 12); p.535D (*sermo* 24); p.567A (*sermo* 30); p.593A (*sermo* 33); *Dialogus*, p.99; *Commentaria ad Romanos* I, (I, I), p.50; *Theologia 'Scholarium'* I, 198, p.403-404; II, 123, p.469.

⁹²Abélard se réfère respectivement aux *Lettres à Lucilius* 5, 4; 51, 4-6 et 72, 3 dans ses propres lettres 8, 12 et 1. Cf. P.L. 178, p.297B, 350B, 131B. Dans sa correspondance avec Abélard, Héloïse cite également des extraits des *Lettres à Lucilius* 40, 1; 24, 1, in P.L. 178, p.183A (*epist.* II); p.193C (*epist.* IV). Cf. L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, op. cit., p.116-117; Klaus-Dieter Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, op. cit., p.38.

⁹³«Most of the libraries of the twelfth century had copies of letters 1-88 only, and the majority of them had a vulgate text which was rapidly becoming more and more corrupt. [...] One of the more interesting aspects of the twelfth-century tradition is the way in which letters 1-88 and 89-124 eventually combined and began to circulate in the same manuscripts. [...] At the

susceptible d'établir, nous y reviendrons, des liens étroits entre le contenu de la lettre XCV et certaines thèses développées par Abélard.

En résumé, la conception de la notion de vertu comme telle n'est pas très approfondie chez Sénèque et les quelques références à son sujet ne sont pas toujours d'une très grande limpidité. Le point le plus important à retenir est sans nul doute le fait qu'il n'identifie pas explicitement la vertu, ni le vice d'ailleurs, à un *habitus*, bien que le terme «*habitus*» se retrouve accolé à la description de la vertu. Sénèque expose, en outre, une conception asymétrique de la vertu et du vice dans la mesure où il considère, d'une manière générale, la première comme étant acquise et le second, comme étant plutôt inné. Certains passages laissent plutôt entendre que la vertu est innée chez quelques rares individus, mais nous soupçonnons qu'il fait alors référence non pas à la vertu comme telle, mais plutôt à une prédisposition naturelle plus développée qui permet l'acquisition de la vertu. Par ailleurs, on ne parle pas, dans les écrits de Sénèque examinés, de vices acquis, qu'ils soient simples (primitifs) ou complexes⁹⁴. Signalons uniquement, pour le moment, que cette position

beginning of the century texts (letters) must have been comparatively scarce. We know from two of our eleventh-century manuscripts... that the *Letters* were known at that time on the Loire and in southern Germany... But texts were very soon in general circulation and available to those who were prepared to seek them out. They were concentrated in particular in the great French centers, and it is perhaps noteworthy that many of those who figured prominently in the schools of Paris show an acquaintance with the *Letters*, including Abelard, Otto of Freising, John of Salisbury, Alain of Lille, Petrus Cantor, Peter of Blois, Giraldus Cambrensis, and Alexander Nequam. [...] Of the more than twenty people who quote the *Letters*, only four show any knowledge of letters 89-124, namely William of Malmesbury, Robert of Cricklade, Petrus Cantor, and Peter of Blois. When writers like John of Salisbury and Giraldus Cambrensis quote frequently from the whole area of letters 1-88 and then abruptly stop quoting, the conclusion is inescapable: they only knew letters 1-88, and this should be borne in mind when interpreting their works.» L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, *op. cit.*, p.107, 111, 119, 120.

⁹⁴«Poterant vitiis simplicibus obstare remedia simplicia. Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta, quanto valentiora sunt quibus petimur.» *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.50.

asymétrique ressemble à la conception abélardienne de la vertu et du vice. D'autre part, on remarque que la doctrine de la vertu de Sénèque a certaines affinités avec des thèses aristotéliennes, comme cette allusion faite à la prédisposition naturelle dont on vient de parler ou cette identification du vice, dans le *De tranquillitate animi*, à un extrême⁹⁵. Dans ce dernier cas, Aristote reste cependant plus précis, car il précise qu'il s'agit d'un extrême dans l'excès et dans le manque⁹⁶. Le stoïcisme de Sénèque ressort, par contre, assez peu de ce que nous avons vu de sa conception de la vertu; la tranquillité de l'âme, davantage représentative du stoïcisme de l'époque impériale, n'est même pas franchement identifiée à une vertu. Il se rapproche cependant de Cicéron en précisant le caractère spirituel (*animus*) de l'*habitus* et son utilisation du terme «*optimus*» restera dans plusieurs descriptions ultérieures de la vertu, notamment chez Abélard. En bref, étant donné la place importante qu'occupe Sénèque dans l'œuvre d'Abélard, seul un tel examen de ses thèses pourra, le moment venu, nous permettre d'identifier son influence réelle sur la conception abélardienne de la vertu.

2. 2. 3. La conception de la vertu de Marc-Aurèle (121-180)

Nous dirigeons maintenant notre attention sur la conception de la vertu de l'empereur romain Marc-Aurèle. Identifié d'abord au stoïcisme, Marc-Aurèle défend également des thèses d'autres écoles de pensée⁹⁷, notamment en

⁹⁵«*Vitiosum est ubique quod nimium est.*» *De tranquillitate animi* IX, 6, in *Sénèque. Dialogues*, tome IV, *op. cit.*, p.90.

⁹⁶Cf. É.N. II, 6, 1107a 2-3.

⁹⁷«Quelle est la doctrine à laquelle Marc-Aurèle va demander ces secours toujours renouvelés? C'est le stoïcisme, auquel il a donné, dès qu'il a voulu en choisir une, son adhésion pleine et

ce qui concerne la doctrine de la vertu. Il n'en reste pas moins que sa conception de la vertu s'apparente, dans l'ensemble, davantage à la position des stoïciens anciens que celle de Sénèque⁹⁸. Elle a, en outre, l'avantage d'être plus explicite. Nous avons signalé, au tout début de ce deuxième chapitre, que les écrits de Marc-Aurèle n'ont apparemment pas influencé directement Abélard; ce dernier ne le cite d'ailleurs nulle part dans son œuvre. On ne sait même pas si son principal essai philosophique, les *Pensées*, circulait en traduction latine au douzième siècle. Cet ouvrage mérite tout de même qu'on s'y attarde sérieusement, parce qu'on y trouve exposées certaines thèses précises touchant à la doctrine de la vertu qui réapparaissent pratiquement telles quelles chez Abélard. Qui plus est, il s'agit de questions particulièrement difficiles à interpréter. Nous allons donc voir de plus près d'abord ce que l'Empereur affirme au sujet de la notion d'*hexis*, avant de passer à l'examen de

définitive. [...] Ce qu'il faut reconnaître, c'est que le stoïcisme qu'il professe est celui de l'époque antonine, c'est-à-dire un stoïcisme éclectique en quelque mesure, quoiqu'il le soit moins que celui de l'époque de Cicéron...» A. Puech, *Marc-Aurèle. Pensées*, Texte établi et traduit par A.I. Trannoy, préface d'A. Puech, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964, p.viii-ix. «Comment lui, avec le caractère qu'on lui connaît, et dont l'esprit particulièrement libre n'était inféodé à aucune école... [...] Marc-Aurèle était un disciple de Pythagore autant que de Socrate et des Stoïciens. [...] Marc-Aurèle était resté stoïcien sans nul doute, et aucune autre influence que la philosophie n'avait guidé son âme; le fond de sa doctrine est du plus pur stoïcisme...». G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris, Éditions fides-ars-scientia, Presses universitaires de France, 1928, p.26, 29. Cf. M. Spanneut, «Marc Aurèle», *Dictionnaire de spiritualité...*, vol.10, Paris, Beauchesne, 1977, p.258.

⁹⁸«Of his two great Stoic predecessors Marcus has no affinity with Seneca. He certainly knew all about him and they have many thoughts in common (Most of the resemblances are based on commonplaces... [note 1, p.xiii]), but Seneca's rhetorical lamboyance, his bewildering contradictions, the glaring divergence between his profession and his practice have no counterpart in Marcus. Epictetus the Phrygian slave was his true spiritual father, but we do not find in the Emperor the somewhat rigid didacticism and spiritual dogmatism of his predecessor. Marcus is humbler and not so confident. The hardness and arrogance of Stoicism are softened in him by an infusion of Platonism and other philosophies.» C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antonius, Emperor of Rome, Together with His Speeches and Sayings*, A revised text and a translation into English by C.R. Haines, Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1961 (first printed 1916), p.xiii.

la vertu et du vice. Au terme de notre analyse, nous glisserons un mot sur la circulation des *Pensées* de Marc-Aurèle en Occident jusqu'au douzième siècle.

Dans les *Pensées pour lui-même* (*Ta eis heauton*)⁹⁹, Marc-Aurèle se réfère à la notion d'*hexis* pour indiquer une manière d'être qui semble, d'après le peu d'informations disponibles, se rapprocher davantage d'un état propre à la nature que d'une tendance acquise. Bien que sa doctrine soit identifiée au stoïcisme de l'époque impériale, l'Empereur se situe, sur ce point précis, plus près de la position admise par certains stoïciens anciens que de celle de ses prédécesseurs immédiats. En effet, la conception de Marc-Aurèle se rapproche *mutatis mutandis* de la thèse soutenue par des penseurs du Portique selon laquelle l'*hexis*, qui dénote l'état physique d'un objet, constitue une sorte de force de cohésion présente dans les corps inorganiques. Il semble néanmoins s'en démarquer au sujet de l'opposition que font certains des premiers stoïciens entre l'*hexis* et la nature, l'âme et la raison¹⁰⁰. L'*hexis* ne se limite donc pas, à ses yeux, aux seuls corps inorganiques. En bref, le terme «*hexis*» chez Marc-Aurèle renvoie, dans un contexte souvent cosmologique, à la manière d'être générale des objets et principes naturels, y compris l'âme, manière d'être qui participe à la composition de l'univers. Citons le passage où l'Empereur expose cette conception.

⁹⁹«Le titre *ta eis heauton* (d'après le ms de l'éd. princeps, une scholie sur Lucien, *Pro imaginibus* 8, 37, et les témoignages d'Aréthas) pourrait être authentique et signifier «dossier personnel» (le titre allemand de W. Theiler, *Wege zu sich selbst*, «Chemins vers soi-même», est assez heureux).» M. Spanneut, «Marc Aurèle», *Dictionnaire de spiritualité...*, vol.10, Paris, Beauchesne, 1977, p.257. «...le titre de l'ouvrage attesté dans la tradition manuscrite est: *À lui-même...*» P. Hadot, «Marc Aurèle», *Encyclopædia universalis* 11, *op. cit.*, p.701.

¹⁰⁰ Voir la section 1 (II) *supra*.

La plupart des objets qu'admire la foule se ramènent aux plus généraux, à ceux qui sont constitués d'une manière d'être (*hexeôs*) ou d'une nature (*phuseôs*), comme des pierres, du bois, des figuiers, des vignes, des oliviers. [...] Mon guide intérieur (*hégemonikon*) ne se cause pas de trouble à lui-même; je veux dire: il ne s'effraie... au désir. Si quelque autre peut l'effrayer ou l'affliger, qu'il le fasse! De lui-même mon guide, usant de sa faculté opinante (*hupolêptikôs*), ne se soumettra pas à pareilles déformations. Que le corps (*sômaton*) s'inquiète pour son compte, s'il le peut, de ne pas souffrir! Et s'il souffre, qu'il le déclare! L'âme (*psukharion*) qu'on veut effrayer ou affliger, mais qui, en somme, opine là-dessus, n'a rien à craindre: sa constitution (*hexis*) ne l'oblige pas à un tel jugement. Le guide intérieur est, par lui-même, sans besoin, à moins qu'il ne se crée un besoin à lui-même; et c'est pourquoi rien ne peut le troubler ni l'entraver, si lui-même ne se trouble ni ne s'entrave.¹⁰¹

Avant d'exposer la position de Marc-Aurèle à l'égard de la vertu, nous examinons ce qu'il affirme au sujet du vice. Dans une ligne de pensée proche de celle de Sénèque, l'Empereur estime que les vices constituent des états (*hexeis*) naturels toujours présents en l'homme qui l'incitent à accomplir ou à perpétrer de mauvaises actions. Il est néanmoins plus explicite que son prédécesseur qui n'indique pas que les vices sont des *habitus*. Notons que le terme «*hexis*» est utilisé par Marc-Aurèle non seulement pour désigner l'état

¹⁰¹Marc-Aurèle. *Pensées* VI, 14; VII, 16, in A.I. Trannoy, *op. cit.*, p.56; 70-71. Comparons le même passage avec une autre traduction: «La plupart des objets que la foule admire se ramènent aux plus généraux, aux objets qui subsistent en vertu d'une façon d'être (*hexeôs*) ou d'un état de nature (*phuseôs*): pierres, bois, figuiers, vignes, oliviers. [...] Mon principe directeur (*hégemonikon*) ne se trouble pas soi-même; je veux dire, qu'il ne s'effraie ni ne s'afflige lui-même. Si quelque autre peut l'effrayer ou l'affliger, qu'il le fasse! Car, de soi-même, ce principe ne se détermine point, en usant de sa pensée (*hupolêptikôs*), à des états pareils. Que le pauvre corps (*sômaton*) se préoccupe de ne pas souffrir, s'il le peut; et qu'il le dise, s'il souffre! Mais notre pauvre âme (*psukharion*) qui s'effraie, qui s'afflige, qui se prononce en définitive sur ce qu'elle éprouve, n'a pas à en souffrir, car sa constitution (*hexis*) ne la contraint pas à porter un jugement de cette sorte. Le principe directeur est, de soi-même, sans besoin, à moins qu'il ne se crée à soi-même un besoin. Par suite, rien ne peut le troubler ni l'entraver, à moins qu'il ne se trouble et ne s'entrave soi-même.» M. Meunier, *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel d'Épictète*, traduction, préface et notes par Mario Meunier, Paris, GF Flammarion, 1964, p.99, 116. Cf. C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, *op. cit.*, p.170.

naturel des objets organiques ou inorganiques, mais également pour dénoter des vices.

Quatrièmement, toi aussi tu commets bien des fautes, et tu es tel que ce que sont les autres. Si tu t'abstiens de certaines fautes (*hamartêmatôn*), tu as pourtant la disposition (*hexin*) qui t'y porte, même si, par lâcheté, vanité et tel autre vice (*kakon*) semblable, tu évites de faire les mêmes fautes (*hamartêmatôn*). [...] À propos de celui qui te donne lieu de penser qu'il a fauté, dis-toi: «Sais-je donc si c'est une faute (*hamartêma*)?» Et si, en effet, il a fauté, ajoute: «Il s'est condamné lui-même.» Et c'est alors comme s'il s'était lui-même déchiré le visage. Celui qui n'admet pas que le méchant commette des fautes est semblable à celui qui n'admettrait pas que le figuier porte du suc aux figes, que les nouveau-nés vagissent, que le cheval hennisse, et toutes autres nécessités (*anagkaia*) de cet ordre. Que peut-on supporter, en effet, en se trouvant en une telle disposition d'esprit (*hexin*)? Si tu es exaspéré, guéris-toi de cette façon d'être.¹⁰²

Marc-Aurèle est très explicite, dans ce passage, sur l'aspect naturel des fautes et des vices dont on peut cependant se détourner par une certaine volonté personnelle. Abélard soutient également une position similaire à leur sujet, à savoir qu'au moins certains vices sont innés et qu'ils inclinent l'homme à pécher¹⁰³. À l'instar de Sénèque, il n'affirme pas cependant que ces vices sont des *habitus*. S'appuyant sur les propos tenus par le Stagirite dans les

¹⁰²Marc-Aurèle. *Pensées pour moi-même...* XI, 18; XII, 16, in M. Meunier, *op. cit.*, p.183; 194-195. Comparons avec une autre traduction: «Quatrièmement, toi aussi, tout le premier, tu commets bien des fautes et tu es ce qu'ils sont. Si tu t'abstiens de certaines fautes (*hamartêmatôn*), tu n'en as pas moins un penchant (*hexin*) qui t'y porte: seule, la couardise ou la passion de la gloriole ou quelque autre vice (*kakon*) de cette sorte t'empêche d'en commettre de semblables. [...] Lorsqu'un homme te donne l'impression qu'il a commis une faute, dis-toi: «Qu'en sais-je, si c'est une faute (*hamartêma*)?» et, si faute il y a: «Il s'est condamné lui-même (*sic*). Ainsi, c'est comme s'il se déchirait son propre visage. Celui qui n'admet pas que le méchant commette de fautes ressemble à qui n'admettrait pas que le figuier produise son suc dans les figes, que les marmots piaillent, que le cheval hennisse et toutes autres nécessités (*anagkaia*) de cet ordre. Que devenir, quand on est affligé d'une telle humeur (*hexin*)? Si tu piaffes ainsi d'impatience, guéris cette humeur.» Marc-Aurèle. *Pensées* XI, 18; XII, 16, in A.I. Trannoy, *op. cit.*, p.129, 138-139.

¹⁰³Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.2-4.

Catégories, Abélard signale en outre que les *habitus* (*hexeis*) et les *dispositiones* (*diatheseis*) ne sont point innés ou naturels, mais qu'il faille les acquérir¹⁰⁴. Il faudrait donc en conclure que ces vices, qu'Abélard considère comme des aptitudes ou des tendances innées mauvaises, ne doivent pas, à l'encontre de la conception même d'Aristote, être considérés comme des *habitus*, ni comme des *dispositiones*. En fait, la conception d'Abélard est encore plus complexe, dans la mesure où cette dernière explication ne vaut que pour l'*Ethica*. Dans le *Dialogus*, il déclare tantôt que les (des) vices — et les (des) vertus — sont des *habitus*¹⁰⁵, tantôt que certains au moins sont naturels!¹⁰⁶ Il faut donc déduire de tout cela que les vices innés qui ne sont pas identifiés à des *habitus* constituent des cas d'espèces. Pour le moment, il s'agit tout simplement de retenir, car nous y reviendrons d'une manière plus détaillée au prochain chapitre, qu'Abélard maintient une position proche de celle de Marc-Aurèle au sujet du caractère naturel de certains vices. En bref, bien qu'il les qualifie d'*hexeis*, l'Empereur se démarque néanmoins de la conception aristotélicienne selon laquelle les vices, à l'instar des vertus, sont acquis et non pas innés.

Signalons un dernier point au sujet des vices. Dans un autre passage des *Pensées*, Marc-Aurèle affirme que les vices ne sont pas tous égaux¹⁰⁷. Il est

¹⁰⁴«Quid uero habitum uel dispositionem dixerint (philosophi), Aristoteles in prima specie qualitatis diligenter distinxit, docendo uidelicet eas qualitates que non naturaliter nobis insunt, set per applicationem nostram ueniunt, habitus uel dispositiones uocari.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128.

¹⁰⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115-116.

¹⁰⁶Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

¹⁰⁷«C'est en philosophe que Théophraste affirme, dans sa comparaison des fautes, comme le ferait un homme qui les comparerait en se référant au sens commun, que les fautes commises par concupiscence sont plus graves que celles qui le sont par colère. L'homme en colère, en effet, paraît s'écarter de la raison avec quelque douleur et avec un certain resserrement sur soi-même. Mais celui qui pêche par concupiscence, vaincu par la volupté, se montre en quelque

tout à fait clair que cette position va à l'encontre de l'orthodoxie stoïcienne selon laquelle non seulement tous les vices, mais également toutes les vertus sont égaux¹⁰⁸. Nous n'insistons pas davantage, car nous aurons l'occasion de revenir sur cette thèse de l'égalité des vertus et des vices.

Dans le même traité, Marc-Aurèle précise le caractère acquis des vertus. Il poursuit ainsi l'idée développée auparavant par Sénèque, et reprise beaucoup plus tard par Abélard, selon laquelle les vertus constituent des états acquis, bien que leurs contraires génériques immédiats, les vices, soient, selon le cas, en partie ou en totalité innés. D'une manière plus précise, l'Empereur signale que ces vertus acquises suppléent aux manques de la nature et contrecarrent nos penchants naturels mauvais. En outre, on remarque dans ses explications une certaine influence aristotélicienne; nous avons sinon une sorte de prédisposition naturelle, du moins aucune inaptitude naturelle à acquérir les vertus.

Mais il est bien d'autres qualités dont tu ne peux pas dire: «Je n'ai pour elles aucune disposition naturelle (*ou gar pephuka*).» Acquiers-les donc (*ekeina oun parekhou*), puisqu'elles dépendent entièrement de toi: sincérité, gravité, endurance, continence, résignation, modération, bienveillance, liberté, simplicité, austérité, magnanimité. Ne sens-tu pas combien, dès maintenant, tu pourrais acquérir (*parekhesthai*) de ces qualités (*dunamenos*), pour lesquelles tu n'as aucune incapacité

sorte plus relâché et plus charmé dans ses fautes. À bon droit donc et en vrai philosophe, Théophraste a dit que celui qui faute avec plaisir mérite un plus grand blâme que celui qui pêche avec douleur.» *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même...* II, 10, in M. Meunier, *op. cit.*, p.45-46.

¹⁰⁸«Il (Marc-Aurèle) a risqué une atteinte aux dogmes du Portique en admettant avec les péripatéticiens que les fautes ne sont point toutes égales. Le sens commun paraît l'exiger.» M.-J. Lagrange, «Marc-Aurèle. Le philosophe (suite)», *Revue biblique*, 10, 1913, p.411. L'éditeur et traducteur anglais des *Pensées*, Haines, le précise également: «With the Peripatetics he admits the inequality of faults.» C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, *op. cit.*, p.xiii.

naturelle (*aphuias*), aucun défaut justifié d'aptitude (*anepitêdeiotêtos prophasis*)? Et cependant tu restes encore de plein gré au-dessous du possible. À murmurer, lésiner, flatter, incriminer ton corps, chercher à plaire, te conduire en étourdi et livrer ton âme à toutes ces agitations, est-ce le manque de dispositions naturelles (*aphuôs*) qui t'y oblige? Non, par les Dieux! Et, depuis longtemps, tu aurais pu te délivrer de ces défauts...¹⁰⁹

Dans ce dernier extrait, nous constatons l'utilisation du terme «*dunamenos*» pour qualifier les qualités vertueuses acquises. À cet égard, Marc-Aurèle suit de près les enseignements de Zénon et de Chrysippe pour qui la vertu est une sorte de puissance (*dunamis*)¹¹⁰. Mais cette idée de puissance se ramène finalement à la conception aristotélicienne de la vertu comme *hexis* selon laquelle celle-ci ne constitue qu'une puissance du second degré, par opposition à une pure puissance. Les propos tenus dans ce passage par l'Empereur laissent en effet entendre que la vertu s'acquiert, suivant notamment Aristote, à la suite d'un acte volontaire¹¹¹. Ce discours, on s'en rappelle, va à l'encontre de la position singulière soutenue par Sénèque selon laquelle un *habitus* droit précède une volonté probe. Quant au vice ou au

¹⁰⁹Marc-Aurèle. *Pensées pour moi-même...* V, 5, in M. Meunier, *op. cit.*, p.82-83. Comparons avec une autre traduction: «Mais il se trouverait bien d'autres qualités, pour lesquelles tu n'es pas fondé à dire que tu es mal doué (ou *gar pephuka*). Acquires-les donc (*ekeina oun parekhou*), car elles dépendent absolument de toi: sincérité, gravité, endurance, continence, acceptation de la destinée, modération dans les désirs, bienveillance, liberté, simplicité, sérieux dans les propos, grandeur d'âme. Ne sens-tu pas combien tu pourrais dès maintenant acquérir (*parekhesthai*) de ces qualités (*dunamenos*), pour lesquelles tu n'as pas du tout l'excuse d'une incapacité naturelle (*aphuias*) et d'insuffisantes dispositions (*anepitêdeiotêtos prophasis*)? Et cependant tu restes encore au-dessous du possible, par ta faute. Est-ce que, quand tu murmures contre la vie ou que tu t'y cramponnes, quand tu flattes, que tu incrimines ton corps, que tu cherches à plaire, que tu divagues étourdiment, quand ton âme subit tous ces ballottements, tu y es contraint faute de dispositions naturelles (*aphuôs*)? Non, par les Dieux! Tu aurais pu dès longtemps te délivrer de ces vices...» Marc-Aurèle. *Pensées* V, 5, in A.I. Trannoy, *op. cit.*, p.42-43.

¹¹⁰Voir la section 1 (II) *supra*.

¹¹¹Cf. É.N. III, 7.

défaut, on constate de nouveau qu'il ne serait pas acquis, puisqu'il ne résulterait que de l'abandon à nos désirs naturels mauvais¹¹². À maints endroits dans les *Pensées*, Marc-Aurèle laisse présumer d'ailleurs le caractère involontaire de la faute¹¹³.

Ce qui demeure pour nous le plus important est le fait que Marc-Aurèle n'utilise pas le terme «*hexis*» pour qualifier la vertu, bien qu'il le fasse pour désigner le vice! Il emploie plutôt, à un autre endroit, le terme «*diathesis*» pour dénoter, à l'instar encore une fois de Zénon et de Chrysippe, sinon la vertu comme telle, du moins une certaine qualité bonne autant intellectuelle que morale¹¹⁴. Signalons enfin que la liste des vertus «stoïciennes» ou «auréliennes», présentée dans l'extrait précédemment cité, contient des éléments qui, du moins à première vue, semblent éloignés de l'univers d'Aristote, comme la gravité (*to semnon*). Examinons de plus près quelques cas que l'on pourrait tout de même rapprocher de la conception aristotélicienne. Le terme «sincérité» (*to akibdêlon*) ne se trouve pas comme tel chez le Stagirite, bien qu'il pourrait être comparé au mot «véracité» ou, selon la traduction de

¹¹²Au commencement du livre VII, Marc-Aurèle apporte une réponse singulière à la question «Qu'est-ce que le vice (*kakia*)? C'est une chose que tu as vue souvent. Au sujet d'ailleurs de tout ce qui arrive, aie cette pensée à ta portée: c'est une chose que tu as vue souvent.» *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même...* VII, 1, in M. Meunier, *op. cit.*, p.113. Au sujet toujours du vice, voir également VIII, 55 et IX, 2.

¹¹³Cf. II, 1; IV, 3; VII, 63; VIII, 14; XI, 18; XII, 12. Cette forme de déterminisme chez Marc-Aurèle est longuement expliquée dans l'article de M.-J. Lagrange, «Marc-Aurèle. Le philosophe (suite)», *op. cit.*, p.411 *sqq.*

¹¹⁴«Mais l'homme, dit l'autre, possède la raison; il peut, en y réfléchissant, prendre conscience de la faute commise (*plêmmelei*). — À la bonne heure! Donc, toi aussi, tu possèdes la raison. Ébranle par ta faculté raisonnable (*logikê diathesei*) sa faculté raisonnable (*logikên diathesin*); montre-lui, avertis-le. S'il t'écoute, tu le guériras; point besoin de colère.» *Marc-Aurèle. Pensées* V, 28, in A.I. Trannoy, *op. cit.*, p.51. «Comment sait-on si Télaugès n'était pas supérieur à Socrate en dispositions morales (*diathesin*)? [...] Mais voici ce qu'il faut examiner: en quelles dispositions se trouvait l'âme de Socrate; s'il pouvait se borner à se montrer juste (*dikaïos*) dans ses rapports avec les hommes...» *Marc-Aurèle. Pensées* VII, 66, in A.I. Trannoy, *op. cit.*, p.80.

Tricot, à l'expression «homme sans détours» (*authekastos*)¹¹⁵. De même, la continence (*to aphilêdonon*) — mot à mot «qui n'aime pas le plaisir» — apparaît d'emblée comme une vertu typiquement stoïcienne, mais elle conserve néanmoins certaines affinités avec la tempérance ou la continence (*egkrateia*) chez Aristote. Signalons, au passage, que la tempérance et son contraire, l'intempérance, ne sont pas respectivement considérées par le Stagirite comme une vertu et un vice, bien qu'elles soient toutes les deux des états (*hexeis*)¹¹⁶. Enfin, il semble bien qu'il faille classer la résignation ou l'acceptation de la destinée (*to amempsimoiron*) parmi les vertus proprement stoïciennes¹¹⁷.

On sait assez peu de choses sur l'influence qu'aurait exercée la pensée de Marc-Aurèle au moyen âge. Mais étant donné la place importante et exceptionnelle qu'occupe l'Empereur dans le cours de l'histoire, aussi bien dans les domaines politique qu'intellectuel, il serait bien singulier de croire que ses écrits soient restés durant toute cette période lettre morte. Nous savons que les premiers chrétiens, tels qu'Origène, Jérôme et Augustin, n'ont pas eu accès aux *Pensées* de Marc-Aurèle en raison d'une soi-disant confiscation de la part de sa famille¹¹⁸. Le philosophe grec Thémistius serait l'un des premiers

¹¹⁵«Dans une sphère sensiblement la même se rencontre encore la médiété opposée à la fois à la vantardise <et à la réticence>, et qui elle non plus n'a pas reçu de nom. [...] ...enfin, celui qui se tient dans un juste milieu est un homme sans détours (*authekastos*), sincère à la fois dans sa vie et dans ses paroles, et qui reconnaît l'existence de ses qualités propres, sans y rien ajouter ni retrancher.» É.N. IV, 13, 1127a 13-14, 24-25. Cf. É.E. 1233b 38 *sqq.*

¹¹⁶«...nous devons pour le moment parler de l'intempérance (*akrasias*) et de la mollesse (*malakias*) ou sensualité, ainsi que de la tempérance (*agkrateias*) et de l'endurance (*karterias*): aucune de ces deux classes de dispositions (*hexeôn*) ne doit en effet être conçue comme identique à la vertu ou au vice, ni pourtant comme étant d'un genre différent.» É.N. VII, 1, 1145a 34-1145b 2.

¹¹⁷Marc-Aurèle énumère d'autres vertus aux livres VII, 63; VIII, 1; X, 8; XI, 10, 18, 20.

¹¹⁸«Après la mort de Marc-Aurèle, on recueillit pieusement ses discours, ses lettres et jusqu'à ses moindres paroles et ses courts billets, qui passèrent bientôt dans le domaine public; mais il semble bien que sa famille garda jalousement pour elle ce travail de sa pensée la plus intime, en tête duquel il avait mis ces mots *Eis Heauton* (À moi-même). En effet, aucun des écrivains

penseurs à faire allusion aux *Pensées* de Marc-Aurèle¹¹⁹. En dépit de cette référence très épisodique, il faut véritablement attendre les neuvième et dixième siècles avant que l'ouvrage ne devienne plus largement connu. Du temps d'Abélard, les *Pensées* circulent dans l'empire romain d'Orient aussi bien dans les milieux des grammairiens et des philosophes que dans ceux des plus hauts dignitaires de l'Église¹²⁰. Le «pillage» des *Pensées* de Marc-Aurèle fait, entre autres, par les grammairiens, les littéraires et autres penseurs, qui incorporèrent à leurs propres études des extraits plus ou moins importants de

du III^e siècle ne paraît en avoir connu l'existence, ni les auteurs païens, tel que l'empereur Julien qui parle plusieurs fois pourtant de Marc-Aurèle et de sa vie de philosophe, ni les auteurs chrétiens, tels que saint Augustin, saint Jérôme et Origène qui, eux aussi, avaient cultivé la philosophie et particulièrement la philosophie stoïcienne.» G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, op. cit., p.37. Cf. C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, op. cit., p.xiv-xv.

¹¹⁹«C'est seulement au cours du IV^e siècle qu'on trouve, dans l'histoire, la première indication du livre des *Pensées* de Marc-Aurèle et encore d'une façon très vague: «As-tu besoin des préceptes (*paraggelêata* (*sic*)) de Marc?» dit, dans une lettre à un ami, le philosophe Thémistius, un des derniers défenseurs de l'hellénisme mourant.» G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, op. cit., p.37. «The first direct mention of the work is about 350 A.D. in the Orations of the pagan philosopher Themistius, who speaks of the *paraggelmata* (precepts) of Marcus.» C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, op. cit., p.xv.

¹²⁰«...il faut laisser passer cinq ou six cents ans (après Thémistius) pour en (les *Pensées*) trouver une nouvelle mention mais, cette fois, beaucoup plus explicite. C'est sur un manuscrit des œuvres de Lucien (*Pro imag.* 8, 37) datant du IX^e ou du X^e siècle que l'on retrouve en effet cette scholie: *Markos ho Kaisar en tois eis heauton Êthikois: Marc, le César, dans ses Éthiques pour lui-même*. À cette époque, les *Éthiques* de Marc-Aurèle étaient entre les mains du clergé chrétien, comme le montre ce passage d'une lettre qu'Aréthas, évêque de Cappadoce, écrivait à son métropolitain, Démétrius, archevêque d'Héraclée... Après les philosophes et les prêtres, c'est maintenant entre les mains des grammairiens que nous allons rencontrer l'ouvrage de Marc-Aurèle. C'est tout d'abord dans Suidas, un lexicographe grec de la fin du X^e siècle... Ensuite, c'est Nicéphore Callixte un historien ecclésiastique du XIII^e siècle...» G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, op. cit., p.37-39. «Then for 550 years (après Thémistius) we lose sight of the book entirely, until, about 900, the compiler of the dictionary, which goes by the name of Suidas, reveals the existence of a MS of it by making some thirty quotations, taken from books I, III, IV, V, IX, and XI. He calls the book (*suggraphê*) an "agôgê (*a directing*) of his own life by Marcus the Emperor in twelve books." About the same time Arethas, a Cappadocian bishop, writing to his metropolitan, speaks of the scarcity of this *megalôphelestaton biblion*, and apparently sends him a copy of it. He also refers to it three times in scholia to Lucian, calling it *ta eis heauton êthika*. Two similar references are found in the scholia to Dio Chrysostom, possibly by the same Arethas.» C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, op. cit., p.xv.

ce traité, a contribué à la disparition complète de l'œuvre dans son intégrité¹²¹. Autour du treizième siècle, les *Pensées* ou plutôt des extraits de cet ouvrage ne sont désormais plus connus que par l'intermédiaire de florilèges ou intégrés à d'autres travaux. Pour retrouver l'œuvre sinon comme elle était à l'origine, du moins dans une forme qui s'en rapproche le plus, il faudra attendre que des moines reconstituent ultérieurement, autour du quatorzième siècle, le texte à partir des extraits épars plagiés¹²².

¹²¹«Mais les grammairiens ne se contentaient pas alors de citer l'ouvrage de Marc-Aurèle, ils le pillaient. C'est ainsi qu'on trouve disséminés, dans le lexique de Suidas, vingt-neuf extraits de ses pensées, et, dans trente autres endroits, des phrases qui semblent bien encore avoir été prises au même ouvrage. C'est de même, trois siècles après, un moine de Constantinople, Maximus Planudes, qui extrait de l'ouvrage de Marc-Aurèle une quarantaine de pensées pour les insérer dans son *Florilège*. Ce sont enfin, et surtout, les professeurs de grammaire de cette époque qui y trouvent des textes d'explication grammaticale et philologique particulièrement propres à leur enseignement... Beaucoup de ces opuscules (des grammairiens) sont évidemment perdus, mais le nombre qui nous en reste est assez grand pour qu'on puisse en conclure qu'aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles, dates auxquelles remontent ces manuscrits partiels, le livre de Marc-Aurèle avait perdu son caractère d'œuvre morale pour devenir un ouvrage classique, tout comme Homère et les grands tragiques grecs. C'est ainsi que le livre de Marc-Aurèle dut être détruit, en tant que Manuel de vie morale, non seulement dans son esprit, mais encore dans sa forme. En effet, n'ayant pas été édité, les copies de l'ouvrage primitif devaient être fort rares; on se les passait de main en main et, à cet usage, ils finirent, comme nous l'a appris Aréthas, par se détériorer de plus en plus et disparaître tout à fait.» G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, op. cit., p.39-41. Cf. C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius...*, op. cit., p.xv-xvi.

¹²²«Aussi quand, un beau jour, quelque moine voulut le (livre des *Pensées*) reconstituer dans son entier, il ne trouvera plus, pour cela, que ces extraits dont je viens de parler. On les assembla donc, et après en avoir retiré les articles en double, on les copia les uns à la suite des autres, de façon à en faire un seul et même volume. Et c'est ainsi qu'auraient été formés, à mon avis, les deux grands manuscrits actuellement connus, renfermant sinon toutes, du moins presque toutes les pensées de l'ouvrages primitifs... D'après une autorité de la bibliothèque Vaticane, il (le *codex Vaticanus*) daterait de la fin du XIII^e siècle ou du commencement du XIV^e, et il faudrait en rechercher l'origine en Orient. [...] ...c'est en tête de l'ouvrage (une copie imprimée en 1559 du *codex Palatinus*) qu'on voit le nom de l'auteur avec ce titre *eis heauton* donné par la scholie de Lucien, toutes choses qui nous indiquent que ce second manuscrit a dû être composé après celui du Vatican. Or, il est facile de voir, là, encore, qu'il n'est pas la copie d'un ouvrage primitif.» G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, op. cit., p.41-42, 45.

Bien entendu, plusieurs auteurs médiévaux d'expression latine, y compris Abélard¹²³, ne pouvaient accéder à ce texte, faute d'une connaissance suffisante, voire minimale, de la langue grecque. En revanche, Marc-Aurèle n'a pas toujours écrit en grec, comme en témoigne notamment son importante correspondance en latin avec son maître, le rhéteur Fronto¹²⁴. Cet échange épistolaire aurait peut-être circulé au moyen âge du temps d'Abélard¹²⁵. On a vu également qu'au moins une partie des *Pensées* était en circulation à la même époque, mais on ignore si une version latine l'accompagnait; les éditeurs et commentateurs compulsés demeurent muets à ce sujet. Nous savons

¹²³Le commentateur Sikes résume bien la question de la connaissance que pouvait avoir Abélard du grec: «Whether he (Abélard) knew any Greek or Hebrew is a somewhat difficult question to answer. The few Greek words that he gives, such as *logos*, *noûs*, *hulê*, *agathos*, might well have come from Macrobius or any other writer whom he had studied, and in the MSS. they are always written in Roman characters. He certainly did not know Aristotle in the original, but from the translations of Boethius and others. For his acquaintance with Plato he was dependent upon Macrobius and the early Christian Fathers, while the only dialogue he could read was the *Timaeus*, in the translation of Chalcidius. He does indeed quote in the original the sentence, *ton arton hêmôn ton epiousion*, in the Lord's Prayer, and he knew that it had been rendered in the Vulgate in two different ways. But neither his use of the original Greek nor his knowledge concerning the two translations proves that he knew any Greek; he could well have been relying upon a book of some previous writer. Yet, he transcribes Aristotle's *peri hermêneias* correctly as *Perihermenias*, and not, as was then usual, by the ablative *Perihermeniis*, for he knew that in Greek a genitive would take the place of the ablative. The evidence at our command indeed, although deemed sufficient by Deutsch to prove that Abailard knew the elements of Greek, is extremely scanty. [...] It is safer to assume that at the best Abailard knew very little Greek.» J.G. Sikes, *Peter Abailard*, New York, Russell & Russell Inc, First published in 1932, reissued 1965, p.28-29.

¹²⁴Cf. *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends*, Edited and for the first time translated into English by C.R. Haines, in two volumes, London/New York, William Heinemann/G.P. Putnam's Sons, 1919.

¹²⁵«The single MS., which alone is available, is part of a palimpsest in two volumes made up of leaves from various old MSS., the Fronto leaves being arranged anyhow, besides being incomplete, full of lacunae and erasures, and generally difficult, sometimes impossible, to decipher. [...] As the Greek in the codex is written without accents, the MS. must have been produced before the seventh century, and probably in the sixth. [...] The last author to refer to Fronto was John of Salisbury in the twelfth century. He quotes an obscure remark of his concerning Seneca, that "he was so successful in abolishing error that he seemed almost to create again an age of gold and call down the Gods from heaven to live among them." But Fronto, as we know him, has no word of praise for Seneca.» C.R. Haines, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus...*, vol. 1, *op. cit.*, p.v, xv, xviii.

uniquement que la première édition imprimée des *Pensées* datant de 1559 a été présentée avec une traduction latine¹²⁶. Est-ce que cette traduction a été réalisée, sinon en totalité, du moins en partie, à partir d'autres versions latines plus anciennes circulant au moyen âge? On n'en sait rien! Il se peut également que des extraits plus ou moins significatifs des *Pensées* se soient retrouvés traduits en latin dans les nombreux *Florilegia* qui circulaient à foison au temps d'Abélard. Mais faute de pouvoir, du moins pour le moment, appuyer d'une manière satisfaisante ces conjectures, nous devons continuer à penser qu'Abélard n'avait pas directement accès aux *Pensées*.

En conclusion, Marc-Aurèle expose, dans les *Pensées*, une conception de la vertu qui se situe certes dans la lignée stoïcienne, mais qui présente tout de même certains aspects originaux. D'abord on a vu qu'il utilise le terme «*hexis*» pour renvoyer, un peu à la manière de certains stoïciens anciens, à l'état général de chacun des corps organiques et inorganiques; il n'est pas vraiment explicite à ce sujet. Le même substantif lui sert également à qualifier le vice. Dans les deux cas, il s'agit d'une manière d'être (*hexis*) naturelle. Par ailleurs, la vertu est considérée comme une *diathesis* qui s'acquiert notamment par la volonté. À cet égard, Marc-Aurèle est de nouveau plus près de la pensée des tout premiers philosophes du Portique que de ses devanciers stoïciens immédiats. On a relevé tout de même une certaine similitude avec la position

¹²⁶«Éd. princeps en 12 livres chez André Gesner, Zurich, 1559, avec une élégante trad. latine de Guillaume Xylander, d'après un ms aussitôt disparu; cette édition est à compter parmi les témoins du texte, maintenant conservé dans son intégralité par un seul ms, le *Vatican. gr.* 1950 (14^e s.).» M. Spanneut, «Marc Aurèle», *Dictionnaire de spiritualité...*, vol.10, *op. cit.*, p.257. «La première édition des *Pensées* a été faite en 1559, à Zurich; le texte grec était accompagné d'une traduction latine. Cette édition fut établie d'après un manuscrit dont on ne connaît ni l'origine, ni l'âge. Ce manuscrit a disparu.» A. Cresson, *Marc-Aurèle. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p.70.

de Sénèque, comme ce commun accord pour différencier ontologiquement la vertu du vice. Mais étant donné la plus grande précision des propos de l'Empereur, la ressemblance est encore plus frappante avec la conception de la vertu d'Abélard. Nous avons notamment souligné deux points précis de convergence. Bien qu'il affirme que les *habitus* sont acquis, Abélard estime cependant que certains vices font partie de la complexion humaine. Il va sans dire qu'une telle thèse impliquant que certains vices aient une nature involontaire a des répercussions importantes dans une doctrine morale. D'autre part, Abélard signale clairement que les vertus sont acquises. Nous pouvons également noter une autre ressemblance importante avec la conception abélardienne. Marc-Aurèle est l'un des rares stoïciens, le seul à notre connaissance, à rejeter la thèse de l'égalité des vices, tout comme le fait farouchement Abélard. Nous n'insistons pas davantage sur ces questions qui retiendront en grande partie notre attention au prochain chapitre. En bref, l'étude de la conception de la vertu de Marc-Aurèle s'est avérée plus importante que ce que l'on pouvait soupçonner au départ. Les affinités avec la théorie de la vertu d'Abélard sont particulièrement étonnantes, surtout si l'on tient compte que ce dernier n'avait vraisemblablement pas entre les mains les *Pensées* de Marc-Aurèle.

2. 3. La vertu chez Plotin (v.205-270) et chez l'un de ses propagateurs dans l'Occident latin, Macrobe (IV^e-V^e siècle)

Nous passons maintenant à l'examen de deux penseurs identifiés non pas à l'aristotélisme ou au stoïcisme, mais d'abord et avant tout au platonisme. Il s'agit du néo-platonicien Plotin et de l'un de ses propagateurs dans l'Occident latin, le platonicien Macrobe. Notre intérêt pour ces auteurs est particulier. Abélard expose, notamment dans le *Dialogus*¹²⁷, une classification des vertus tout à fait singulière qui se démarque à la fois du classement classique des vertus cardinales et de celui des vertus théologiques prôné par les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux. Abélard associe, avec raison, le nom de Plotin à ce groupe de vertus distinctives, mais il en prend connaissance par l'intermédiaire du latin Macrobe qui les attribue clairement au Maître de Porphyre, comme nous le verrons dans cette section. Il faut savoir qu'Abélard lui-même ne fait pratiquement qu'énumérer les vertus en question sans véritablement y ajouter une explication. Il nous a donc semblé important pour notre étude sur la conception abélardienne de la vertu d'examiner de plus près cette classification assez peu connue de Plotin.

¹²⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.112; *Theo. 'Christ.'* II, 63-64, 85, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica. II Theologia Christiana. Theologia Scholarium (Recensiones breuiores). Capitula Haeresum Petri Abaelardi*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XII, Turnhouti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969, p.157, 169; *Theo. 'Schol.'* II, 74, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica. III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium'*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XIII, Turnhouti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1987, p.443-444.

Abélard ne fait qu'une description sommaire des vertus plotiniennes essentiellement parce que le texte auquel il se réfère est lui-même peu explicite. En effet, Macrobe s'en tient, dans le *Commentaire sur le Songe de Scipion* (*Commentarium in Somnium Scipionis*)¹²⁸, à une classification rigoureuse des vertus plotiniennes, plus rigoureuse encore que ne le fait Plotin lui-même, qu'il tente de compléter par l'introduction des quatre vertus cardinales. Il ne dit à peu près rien au sujet de la nature elle-même de la vertu. C'est pourquoi, nous avons cru opportun d'examiner, d'entrée de jeu, la conception plotinienne de la vertu. On peut s'attendre à certaines surprises. En effet, bien qu'il défende une doctrine de la vertu fondamentalement platonicienne, voire néo-platonicienne, Plotin y incorpore certains éléments à la fois purement aristotéliens et stoïciens. Après avoir vu de plus près les notions de vertu, de vice, d'*hexis* et de *diathesis*, nous passerons à la description que fait Plotin des vertus, qui se révèle moins systématique que celle rapportée par Macrobe, que nous analyserons par la suite.

Plotin discute principalement de la nature de la vertu, ainsi que des diverses espèces de la vertu, dans la première *Ennéade*. D'une manière plus précise, le deuxième traité de cette *Ennéade*, intitulé *Peri aretôn*, est entièrement consacré à la notion de vertu. C'est à partir de ce traité que Macrobe aurait reconstitué ladite classification plotinienne des vertus. Il faut également examiner le premier traité de cette même *Ennéade*, consacré cette

¹²⁸Au sujet du contenu de cet ouvrage: «Son *Commentaire sur le Songe de Scipion* est une exégèse très développée du fameux texte de Cicéron, qui fait appel à des sources grecques néo-platoniciennes, notamment au commentaire de Porphyre sur le *Timée* de Platon, pour développer des théories sur la nature et la destinée des âmes, sur la hiérarchie des êtres, sur l'arithmologie et la cosmologie. L'ouvrage fut beaucoup lu au Moyen Âge, notamment dans l'école de Chartres, et joua un rôle important dans l'élaboration des théories cosmologiques de l'époque.» S.n., «Macrobe (IV^e-V^e s.)», *Encyclopædia universalis, Thesaurus Index II*, p.1815b.

fois-ci à la nature de l'animal et de l'homme, pour y découvrir plus spécifiquement certaines caractéristiques de la vertu; ce dernier texte, dont le titre est *Ti to zôion kai tis ho anthrôpos*, se rattache tout à fait à la tradition des ouvrages consacrés à l'âme (*Peri psukhês*). Notre examen portera donc surtout sur ces deux traités, bien qu'il doive, à l'occasion, être complété par d'autres écrits.

Voyons, d'entrée de jeu, la notion d'*hexis*. Au traité initial de la première *Ennéade*, Plotin discute du statut de l'âme et se demande, à son sujet, si elle est simple ou composée. Sans entrer dans le détail de la discussion, qui dépasse le cadre de notre propos actuel, nous constatons que Plotin utilise les termes «*hexis*» et «*diathesis*». Dans l'extrait auquel on se réfère, ces mots renvoient à des manières d'être bonnes ou mauvaises qui se retrouveraient dans l'âme si elle était un composé. On y apprend également que l'*hexis* de l'âme provient de l'esprit (*noûs*).

Mais au sujet de l'âme, d'abord, il faut chercher si l'âme est différente de l'être de l'âme. S'il en est ainsi, l'âme est un composé; et il n'est pas absurde qu'elle reçoive des formes, qu'elle éprouve les passions dont j'ai parlé, au cas où la raison le lui permettra, et en général qu'elle admette des habitudes (*hexeis*) et des dispositions (*diatheseis*) bonnes ou mauvaises. [...] Quel rapport avons-nous avec l'intelligence (*noûn*), en entendant par ce mot non pas la disposition (*hexin*) que l'âme tient de l'intelligence, mais l'intelligence elle-même?¹²⁹

D'après ce seul passage, on ne peut en déduire avec certitude que les termes «*hexis*» et «*diathesis*» renvoient, selon le cas, à des vertus ou à des vices.

¹²⁹ *Ennéades* I, I, 2 (1-5), I, I, 8 (1-3), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, Texte établi et traduit, troisième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960, p.38, 44.

Le fait que Plotin ne distingue pas l'*hexis* de la *diathesis*, comme le fait Aristote dans les *Catégories*¹³⁰, ne simplifie pas la compréhension. Nous sommes donc amenés à voir de plus près la notion de vertu comme telle.

Dans le même traité, Plotin différencie les vertus intellectuelles des vertus non intellectuelles. Les premières n'appartiennent qu'à l'âme seule, alors que les secondes se rattachent au composé corps et âme. La discussion se rapportant à cette distinction demeure brève et peu d'informations en émanent, bien qu'il soit précisé que les vertus non intellectuelles s'acquièrent, tout comme les vices, par l'habitude (*ethos*) et la pratique (*askêsis*). Cette dernière conception est en ligne directe avec la position aristotélicienne¹³¹.

Autre est l'homme véritable et pur de toute bestialité; il possède des vertus intellectuelles (*aretas noêsei*), qui résident dans l'âme même qui se sépare du corps; en notre séjour même, elle peut s'en séparer; car lorsqu'elle abandonne tout à fait le corps, la vie du corps, qui vient de son illumination par l'âme, s'en va avec l'âme et la suit. Les vertus non intellectuelles (*aretai mê phronêsei*) qui viennent (*egginomenai*) de l'habitude (*ethesi*) et de l'exercice (*askêsesi*), appartiennent au composé; les vices aussi, ainsi que l'envie, la jalousie et la pitié. Et l'amitié? Il est une amitié que ressent le composé, et une autre qui est celle de l'homme intérieur.¹³²

La distinction que propose ici Plotin entre vertus intellectuelles et vertus non intellectuelles n'est pas sans rappeler celle que fait Aristote dans l'*Éthique* à Nicomaque¹³³. Plotin est cependant très clair quant à la nature particulière des premières qui demeurent dans l'âme même lorsque celle-ci se sépare du

¹³⁰*Catégories* 8, 8b 28.

¹³¹Cf. É.N. II, 1, *passim*; III, 15, 1119a 25-28; VII, 6, 1148b 17-34; VII, 9, 1151a 15-20; X, 10, 1179b 20 *sqq.*

¹³²*Ennéades* I, I, 10 (7-15), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, *op. cit.*, p. 46.

¹³³Cf. É.N. I, 13, 1103a 5-8, 12 *sqq.*

corps. Il a sans nul doute à l'esprit cette même différenciation lorsqu'il signale, dans un autre passage, que les qualités vertueuses d'Hercule (*Hēraklēs*) sont davantage pratiques (*praktikas*) que contemplatives (*theôrêtikas*)¹³⁴.

On ne sait toujours pas si Plotin considère la vertu comme une *hexis*, voire une *diathesis*. Poursuivons donc notre recherche. Dans un autre passage du traité initial de la première *Ennéade*, Plotin reprend une idée chère à Aristote en situant l'*hexis* entre la pure indétermination de la puissance et l'acte. Ce faisant, il se rapproche considérablement de la conception du Stagirite selon laquelle l'*hexis* est une sorte de puissance du second degré¹³⁵.

Quoi! ne sommes-nous pas aussi cette région supérieure? — Oui, mais il faut encore que nous en ayons la perception; car nous n'utilisons pas toujours ce que nous possédons; il nous faut, pour cela, orienter la partie moyenne de notre âme vers le supérieur ou vers l'inférieur, et faire passer nos facultés de la puissance (*dunameôs*) ou de la disposition (*hexeôs*) à l'acte (*energeian*).¹³⁶

Dans le deuxième traité de la première *Ennéade*, Plotin mentionne, cette fois-ci, que la vertu constitue une sorte de potentialité, étant donné que celui qui possède les vertus dites supérieures détient du coup les vertus inférieures, encore que l'inverse ne s'ensuit pas nécessairement. Dans le passage où il fait cette précision, le maître de Porphyre énonce, à la même occasion, une thèse

¹³⁴«...Hercule possède les vertus pratiques (*praktikên aretên*), et, à cause de sa bravoure, il a été jugé digne d'être un dieu; mais parce qu'il a la vertu pratique (*praktikos*) et non la vertu contemplative (ou *theôrêtikos*) (sinon il eût été tout entier là-haut), il est là-haut, mais il reste quelque chose de lui dans la région inférieure.» *Ennéades* I, I, 12 (35-39), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, *op. cit.*, p.48.

¹³⁵Cf. *Métaphysique* IV, 4, 1007b 25-30; V, 12; IX, 1; IX, 5, 1047b 31-35; *De anima* II, 5, 417a 21-28; É.N. II, 1, 1103a 24-27; III, 8, 1114b 26-29.

¹³⁶*Ennéades* I, I, 11 (4-8), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, *op. cit.*, p.46.

d'inspiration, à n'en pas douter, stoïcienne selon laquelle la possession de l'état de purification, sorte de vertu par excellence¹³⁷, implique celle de toutes les vertus.

Grâce à la purification (puisque toutes les vertus sont des purifications impliquant un état de pureté), l'âme a toutes les vertus; sinon, aucune d'elles n'atteindrait la perfection. Celui qui a les vertus sous cette forme supérieure possède (*sic*) nécessairement en puissance (*dunamei*) les vertus sous leur forme inférieure; mais celui qui possède celles-ci n'a pas nécessairement celles-là.¹³⁸

Outre un certain rapprochement avec la doctrine stoïcienne de l'égalité des vertus, dont nous avons déjà parlé, Plotin réitère, toujours dans ce deuxième traité, l'idée qu'elles sont acquises¹³⁹. La même conception est développée un peu plus loin au huitième traité de la même œuvre, intitulé «*Qu'est-ce les maux et d'où viennent-ils?*» (*Peri tou tina kai pothen ta kaka*), où Plotin se demande notamment comment éviter le mal. La réponse lui vient de Platon pour qui l'acquisition de la vertu peut, entre autres, contrecarrer l'effet du mal¹⁴⁰.

On serait tenté de croire, d'après les passages examinés, que Plotin considère que la vertu est une *hexis*, si l'on tient compte du fait qu'il estime que chacune de ces réalités constitue une sorte de puissance du second degré. Il

¹³⁷«...enfin ailleurs il (Platon) appelle toutes les vertus des purifications...» *Ennéades* I, II, 3 (8), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, op. cit., p.54.

¹³⁸ *Ennéades* I, II, 7 (8-12), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, op. cit., p.58.

¹³⁹«En suivant l'analogie, l'on pose que la vertu est dans l'âme un caractère acquis (*epakton*), tandis qu'elle est inhérente à l'être que l'âme imite et de qui elle la tient.» *Ennéades* I, II, 1 (36-38), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, op. cit., p.52.

¹⁴⁰«Comment donc fuir le mal? — Il (Platon) le dit: «Non pas en changeant de lieu, mais en acquérant la vertu (*all' aretên ktêsamenos*), et en se séparant du corps.»» *Ennéades* I, VIII, 7 (12-13), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, op. cit., p.123.

faut néanmoins ne pas oublier qu'il ne les identifie pas explicitement. De la même manière, nous avons vu que Plotin parle également d'*habitus* (*hexeis*) et de dispositions (*diatheseis*) bons et mauvais, ce qui n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse, dans ce cas, de vertus et de vices! Il existe cependant un fragment du deuxième traité dans lequel Plotin identifie la vertu à une disposition (*diathesis*); cette disposition est propre à l'âme humaine et n'est pas partagée avec Dieu.

N'est-ce pas parce que l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge d'accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu (*aretên*) si cet accord n'a plus lieu, et si elle agit toute seule (action qui est la pensée et la prudence), si elle n'est plus en sympathie avec lui (et c'est là la tempérance)... L'âme, ainsi disposée, pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion (*apathês*). Cette disposition (*diathesis*) peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu; car l'être divin est pur de tout corps et son acte également; l'être qui l'imite possède donc la prudence. — Mais, dira-t-on, de telles dispositions existent-elles dans l'être divin? — Non certes, il n'a pas de dispositions du tout; on ne trouve de dispositions (*diathesis*) que dans l'âme.¹⁴¹

Ce passage laisse entendre que seule la vertu intellectuelle est une *diathesis*, tandis que la vertu non intellectuelle ne l'est pas, à savoir la vertu liée au corps et à l'âme, comme nous l'avons vu précédemment. Par ailleurs, Plotin ne distingue toujours pas la *diathesis* de l'*hexis*. On peut cependant faire quelques rapprochements avec la conception de certains stoïciens quant à l'identification de la vertu à une *diathesis*, bien qu'il s'agisse pour eux de la vertu en général. Plotin s'inspire également de la thèse stoïcienne de l'apatheia (*apatheia*) ou de l'ataraxie (*ataraxia*)¹⁴², lorsqu'il affirme que l'âme vertueuse

¹⁴¹ *Ennéades* I, II, 3 (11-24), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, *op. cit.*, p.54.

¹⁴² Cf. Arnim, S.V.F. III, 144,201; M. Lapidge, «Stoics Inheritance», *op. cit.*, p.91.

agissant à l'écart du corps devient dans un état sans passion (*apathês*). En revanche, Plotin se démarque des philosophes du Portique lorsque dans l'avant dernier traité de la première *Ennéade*, il considère la vertu non comme une fin en soi, mais comme un moyen pour atteindre le bien; celui-ci se distingue alors de la vertu, tout comme le vice se différencie du mal.

Si donc le vice est un obstacle à l'activité de l'âme, il produit le mal sans être lui-même le mal; et inversement la vertu n'est pas le bien, mais elle y concourt seulement; et si la vertu n'est pas le bien, le vice n'est pas le mal.¹⁴³

Terminons notre présentation de la conception de Plotin de la vertu par un examen de sa classification des vertus. Nous avons mentionné la distinction que fait Plotin entre les vertus intellectuelles (*aretas noêsei*) et les vertus non intellectuelles (*aretas mê phronêsei*). Sans les identifier complètement, nous avons ensuite rapproché les premières des vertus contemplatives (*theôrêtikas*) et les secondes, des vertus pratiques (*praktikas*). Il semble bien que l'on puisse également associer ces vertus pratiques aux vertus civiles (*politikas aretas*) dont il est question ailleurs dans le second traité. Plotin distingue de fait les vertus civiles inférieures des vertus supérieures qui constituent une ressemblance avec le Divin¹⁴⁴. Dans l'extrait que l'on cite, Plotin met surtout l'accent sur les deux grands pôles extrêmes des

¹⁴³*Ennéades* I, VIII, 13 (4-7), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades I, op. cit.*, p.127.

¹⁴⁴«La similitude avec Dieu se trouverait-elle, non pas dans les vertus civiles (*politikas*), mais dans des vertus plus hautes (*meizous*), et de même nom qu'elles? ...il en résulte que Dieu possède des vertus, fussent-elles différentes des nôtres. Si donc on accorde que nous pouvons ressembler à Dieu, même par des vertus différentes des siennes (car s'il en est autrement dans les autres vertus, nous avons du moins des vertus qui ne sont pas semblables à celles de Dieu, à savoir les vertus civiles (*politikas aretas*))...» *Ennéades* I, II, 1 (21-23, 26-29), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades I, op. cit.*, p.51-52.

vertus, à savoir les vertus exemplaires ou vertus de l'Intelligence, qui ne sont pas de véritables vertus, et les vertus liées à l'âme.

...sagesse (*sophia*) et prudence (*phronêsis*) sont de deux sortes; tantôt dans l'Intelligence (*en nô*), tantôt dans l'âme (*en psukhê*). Dans l'Intelligence elles ne sont point des vertus (*aretê*); mais dans l'âme elles sont des vertus. Que sont-elles donc dans l'Intelligence? Simplement l'acte (*energeia*) et l'essence de l'Intelligence. Mais dans l'âme venant de l'Intelligence et résidant en un être différent d'elles, elles sont des vertus. La justice en soi (*autodikaïosunê*), par exemple, comme toute vertu en soi, n'est pas une vertu, mais l'exemplaire (*paradeigma*) d'une vertu; ce qui vient d'elle en l'âme, voilà la vertu; et en effet la vertu se dit d'un être; mais la vertu en soi ou idée de la vertu se dit d'elle-même et non d'un être différent d'elle. [...] Pour l'âme même, la justice sous sa forme supérieure (*meizôn*) n'est-elle pas une activité tendue seulement vers l'intelligence... Ainsi dans cette forme supérieure de la vertu, l'âme est simplement elle-même et n'a plus de relation avec le principe inférieur (*kheironi*) qui réside en elle. Et les vertus de cette espèce suivent l'une de l'autre dans l'âme, comme leurs exemplaires, antérieurs aux vertus, dans l'Intelligence. [...] Dans l'âme, la sagesse et la prudence, c'est la vision de l'Intelligence; mais ce sont là des vertus de l'âme; l'âme n'est point elle-même ses propres vertus, comme l'est l'Intelligence; il en est de même de la série des vertus. Grâce à la purification (*katharsei*) (puisque toutes les vertus sont des purifications impliquant un état de pureté (*kekatharthai*)), l'âme a toutes les vertus, sinon, aucune d'elles n'atteindrait la perfection. [...] ...il (le sage) ne vit pas de la vie de celui qui, au jugement de la vertu civile (*politikê aretê*), est un homme de bien; il abandonne cette vie; il en choisit une autre qui est celle des dieux; car il veut devenir semblable aux dieux et non aux gens de bien.¹⁴⁵

Nous retrouvons, dans ce long passage, l'essentiel de ce qui est affirmé au sujet des soi-disant quatre vertus plotiniennes. Macrobie se réfère notamment à ce texte pour formuler sa propre classification. Nous examinerons de plus près chacune de ces quatre vertus au moment où nous aborderons la description macrobienne. Nous préférons, pour le moment,

¹⁴⁵ *Ennéades* I, II, 6 (13-19, 23-27), 7 (1-3, 6-10, 24-28), in É. Bréhier, *Plotin. Ennéades* I, *op. cit.*, p.57-59.

mettre l'accent sur d'autres points qui ressortent de cet extrait du deuxième traité de la première *Ennéade*. Il faut notamment reconnaître que l'influence platonicienne est tout à fait patente dans la conception de la vertu de Plotin. Le sage ne peut se contenter des vertus civiles (*politikas aretas*). Il doit tendre vers les vertus supérieures et ultimement vers les vertus exemplaires (*paradeigmata*), qui, en vérité, sont des vertus en soi. Chacune d'elles appartient à l'Intelligence et sert de modèle au sage qui doit suivre une sorte de cheminement initiatique pour s'en approcher. C'est ainsi que cet être passe des vertus politiques aux vertus supérieures auxquelles on peut notamment rattacher ce que Macrobe nomme «les vertus de l'âme épurées» (*purgatæ*). Notons enfin que, bien que cela ressorte assez peu du passage cité, Plotin essaie d'intégrer les vertus cardinales à chacune de ces grandes catégories de vertus.

Nous avons mentionné, au tout début de la présente section, qu'Abélard a connu la classification plotinienne des vertus par l'intermédiaire notamment du premier traité du *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobe (IV^e-V^e siècles) et vraisemblablement d'autres auteurs qui avaient eu accès aux traductions latines de Plotin. Sans connaître exactement ce qui circulait des œuvres de Plotin en traduction latine au XII^e siècle, on sait néanmoins que le rhéteur Marius Victorinus (v.280-363) avait déjà traduit en cette langue des sections des *Ennéades*¹⁴⁶. Mais ce dernier n'est certes pas le seul intermédiaire par lequel le moyen âge latin a connu le néo-platonisme en général, et le

¹⁴⁶«Avant sa conversion, Marius Victorinus avait traduit en latin des *Ennéades* de Plotin, et c'est dans cette traduction, aujourd'hui perdue, qu'Augustin devait découvrir le néoplatonisme, avec le résultat que l'on sait.» É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, tome 1, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1944, p.121.

plotinisme en particulier¹⁴⁷. Nous avons également déjà signalé que Macrobe récupère le classement plotinien et l'expose d'une manière plus systématique et, conséquemment, plus claire que chez Plotin lui-même. Il ne développe cependant à peu près pas sa pensée sur la nature même de la vertu, ce qui fait en sorte que nous devons au besoin nous référer ultimement à la conception de Plotin. Voyons donc ce que nous rapporte Macrobe.

Mais Plotin, qui tient avec Platon le premier rang parmi les philosophes, nous a laissé un traité des vertus qui les classe dans un ordre plus exact et plus naturel; chacune des quatre vertus cardinales se subdivise, dit-il, en quatre genres. Le premier genre se compose des vertus politiques, le second des vertus épuratoires, le troisième des vertus épurées, et le quatrième des vertus exemplaires. [...] C'est en s'appliquant d'abord à lui-même l'usage de ces vertus (politiques), que l'honnête homme parvient ensuite à les appliquer au maniement des affaires publiques, et qu'il conduit avec sagesse les choses de la terre, sans négliger celles du ciel. Les vertus du second genre, qu'on nomme épuratoires, sont celles de l'homme parvenu à l'intelligence de la Divinité; elles ne conviennent qu'à celui qui a pris la résolution de se dégager de son enveloppe terrestre pour vaquer, libre de tous soins humains, à la méditation des choses d'en haut. Cet état de contemplation (*otiosorum*) exclut toute occupation administrative. [...] Les vertus du troisième genre, ou les vertus épurées, sont le partage d'un esprit purifié de toutes les souillures que communique à l'âme le contact du monde. [...] Les vertus exemplaires résident dans l'intelligence divine elle-même, que nous appelons *noûs*, et d'où les autres vertus découlent par ordre successif et gradué; car si l'intelligence renferme les formes originelles de tout ce qui est, à plus forte raison contient-elle le type des vertus.¹⁴⁸

¹⁴⁷«...le néo-platonisme est connu par diverses filières: indirectement, par Chalcidius, Marius Victorinus, Boèce, Martianus Capella et autres Firmicus Maternus...» Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Collection premier cycle, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p.357. Cf. A. Hilary Armstrong, «Neo-Platonism», *Dictionary of The History of Ideas*, Philip P. Wiener (Ed. in Chief), vol.III, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p.378.

¹⁴⁸«Sed Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps, libro de virtutibus, gradus earum, vera et naturali divisionis ratione compositos, per ordinem digerit; Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ animi jam purgati, quartæ exemplares. [...] His virtutibus (politicis) vir bonus primum sui, atque inde reipublicæ rector efficitur, juste ac provide gubernans humana, divina non deserens. Secundæ, quas purgatorias vocant, hominis sunt, qui divini capax est; solumque animum ejus expediunt, qui decrevit se a corporis contagione purgare, et quadam

Présentées en quatre groupes hiérarchisés, lesdites vertus plotiniennes constituent des moyens par lesquels on peut atteindre la Divinité ou bien des étapes à franchir pour élever son âme vertueuse vers l'Intelligence. Dans ce commentaire de Macrobie, il s'agit par ordre des vertus politiques (*politicas*), à savoir celles qui font le bon citoyen et le gouvernant droit, favorisant ainsi des relations harmonieuses entre les individus en société; des vertus purificatrices ou purgatives (*purgatorias*), soit celles de l'homme résolument tourné vers la contemplation divine; des vertus de l'âme purifiée (*animi jam purgati*), c'est-à-dire celles de l'homme consacré exclusivement aux idées divines et qui est ainsi entièrement détaché du mal que la matière communique à l'âme; enfin des vertus exemplaires (*exemplares*), à savoir celles qui, dans l'Intelligence divine, servent de modèles aux autres vertus subalternes. Pour chacun de ces quatre groupes de vertus, Macrobie complète la classification en incorporant de nouvelles subdivisions, en l'occurrence celles des quatre vertus cardinales et de leurs sous-espèces respectives¹⁴⁹. Notons enfin que Macrobie reprend, à l'instar de Plotin, l'idée stoïcienne d'ataraxie. Selon lui, le sage qui atteint le niveau des vertus purificatrices (*purgatorias*) est détaché des activités civiles pour se consacrer désormais à la contemplation des choses de l'au-delà. Rappelons que Sénèque discute à souhait, dans son *De otio*, de cet état oisif qui, en tant qu'il

humanorum fuga solis se inserere divinis. Hæ sunt otiosorum qui a rerumpublicarum actibus se sequestrant. [...] Tertiæ sunt purgati jam defæcatique animi, et ab omni mundi hujus aspergine presse pureque deteresi. [...] Quartæ exemplares sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt, quam diximus *noûn* vocari: a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente, credendum est.» *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes). Varron (De la langue latine). Pomponius Méla (Œuvres complètes)*, Paris, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1883, p.32-33. Cf. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, tome 1, *op. cit.*, p.116-117; G. Wieland, *Ethica — Scientia practica...*, *op. cit.*, p.224-225.

¹⁴⁹Cf. *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes)...*, *op. cit.*, p.31-34.

est consacré aux choses de l'esprit, est préférable dans bien des cas aux activités d'ordre public.

Étant donné que Macrobe ne discute à peu près pas de la nature de la vertu, on ne peut donc savoir s'il considère ou non celle-ci, à l'instar de Plotin, comme une disposition (*diathesis*) acquise. Mais sans faire montre d'une grande hardiesse, on peut néanmoins déduire de ses propos, notamment de ceux sur la hiérarchisation des quatre groupes de vertus, que Macrobe considère vraisemblablement que ces dernières doivent être acquises. En effet, le passage d'une étape vertueuse à une autre donne l'impression que la vertu n'est pas quelque chose d'entièrement inné et qu'il faut, pour accéder au sommet, s'approprier par la pratique les différentes vertus correspondant aux divers niveaux¹⁵⁰. Cette vision est en tout cas conforme à la pensée de Plotin.

Il demeure, en revanche, plus difficile d'associer cette idée d'acquisition aux vertus politiques du premier niveau, puisqu'elles semblent être déjà naturellement en nous en tant qu'animaux sociaux¹⁵¹. Il ne s'agit dès lors que de s'y intéresser (*consulere*) et les pratiquer pour être sur la voie du bonheur. On trouve néanmoins un passage où l'auteur énonce que la vertu n'est peut-être l'apanage que de certains sages, ce qui laisse présumer que celle-ci n'est

¹⁵⁰«Agnitionem enim rerum divinarum sapientiam proprie vocantes (philosophi), eos tantummodo dicunt esse sapientes, qui superna acie mentis requirunt, et quærendi sagaci diligentia comprehendunt, et, quantum vivendi perspicuitas præstat, imitantur; et in hoc solo esse aiunt exercitia virtutum...» *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes)...*, op. cit., p.32.

¹⁵¹«Et sunt politicæ hominis, quia sociale animal est; his boni viri reipublicæ consulunt, urbes tuentur; his parentes venerantur, liberos amant, proximos diligunt; his civium salutem gubernant; his socios circumspecta providentia protegent, justa liberalitate devinciunt.» *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes)...*, op. cit., p.32-33. Cf. Aristote, *Politique* I, 2, 1253a 2, 8; III, 6, 1278b 20.

pas naturelle à l'homme, du moins pas à tous. Bien que nous ne sachions pas exactement à quel type de vertu se réfère alors Plotin, il n'en reste pas moins que cette idée nous rappelle celle que défendait déjà Sénèque¹⁵². Dans ce même passage, Macrobe défend également une thèse, cette fois-ci résolument stoïcienne, selon laquelle la vertu elle-même constitue le bonheur, ce qui semble être contraire à la position de Plotin qui affirme qu'elle n'est qu'un moyen d'atteindre la Divinité. Reprenons ces propos de Macrobe.

Il n'y a de bonheur que dans la vertu; et celui-là seul mérite le nom d'heureux, qui ne s'écarte point de la voie qu'elle lui trace. Voilà pourquoi ceux qui sont persuadés que la vertu n'appartient qu'aux sages soutiennent que le sage seul est heureux. [...] Si donc le propre et l'effet des vertus est de nous rendre heureux (et nous venons de prouver que la politique a les siennes) il est clair que l'art de gouverner conduit au bonheur.¹⁵³

En résumé, on peut dire que Plotin soutient une conception fondamentalement platonicienne de la vertu en accordant une place privilégiée, dans sa classification quadripartite, à la vertu exemplaire (*paradeigma*) ou idéale qui sert de modèle aux autres. Il n'en reste pas moins que certaines des caractéristiques qu'il attribue à la vertu s'apparentent de près à des thèses aristotéliennes, voire stoïciennes. Par exemple, Plotin affirme clairement, à la suite du Stagirite, que les vertus non intellectuelles s'acquièrent par l'habitude (*ethos*) et par la pratique (*askêsis*). Il précise, en outre, que l'*hexis* constitue une sorte de puissance du second degré qui se situerait, selon ses

¹⁵²Cf. *Lettres à Lucilius* 95, in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.68.

¹⁵³«Solæ faciunt virtutes beatum: nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur. Unde, qui existimant, nullis, nisi philosophantibus, inesse virtutes, nullos præter philosophos beatos esse pronuntiant. [...] Si ergo hoc est officium et effectus virtutum, beare; constat autem, et politicas esse virtutes: igitur ex politicis efficiuntur beati.» *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes)...*, *op. cit.*, p.32, 34.

propos, entre une puissance indéterminée et l'acte. Il va sans dire que de telles affirmations concordent tout à fait avec l'univers philosophique aristotélicien. On doit tout de même avouer qu'on ne trouve aucun passage où la vertu est identifiée à une *hexis*. Au contraire, Plotin met en lumière, à l'instar des stoïciens, que les vertus intellectuelles au moins sont des *diatheseis*. Mais l'utilisation de ce dernier terme ne semble pas impliquer qu'il rejette complètement qu'elles soient également des *hexeis*. Ne dit-il pas ailleurs que l'*hexis* et la *diathesis* sont bonnes ou mauvaises? Étant donné qu'il ne les distingue pas, on pourrait toujours penser que les termes «*hexis*» et «*diathesis*» renvoient à une seule et même réalité, à savoir, selon le cas, à un état bon ou mauvais. Plotin soutient, par ailleurs, certaines thèses typiquement stoïciennes lorsqu'il défend, par exemple, l'égalité des vertus ou soutient que l'on doit atteindre un état apathique.

Moins de deux siècles après la mort de Plotin, Macrobe récupère la classification plotinienne de la vertu et la transmet au monde latin. Il laisse cependant tomber les questions relatives à la nature de la vertu pour ne présenter qu'une énumération de vertus décharnées et sans contenu dans laquelle ne ressort finalement que l'influence platonicienne. Il ne les considère pas, par exemple, comme des *habitus* ou des *dispositiones*. Cela explique peut-être en partie pourquoi Abélard, qui emprunte à Macrobe cette classification plotinienne, va se contenter de la rapporter sans l'intégrer au reste de sa conception de la vertu qui demeure fondamentalement aristotélicienne. On peut même dire qu'Abélard est plus près de la position de la vertu de Plotin que de celle de Macrobe! En bref, Plotin nous présente une conception éclectique de

la vertu qui, phénomène unique, incorpore à la fois les vertus cardinales traditionnelles tout en laissant présenter les vertus théologiques.

2. 4. La vertu chez Augustin (354-430)

Penseur exceptionnel à plusieurs égards, Augustin a consacré une part considérable de sa vie aux questions morales. Parmi tous les auteurs examinés dans la présente section, il occupe une place particulière et conséquemment plus importante. Tout d'abord, Augustin est le premier chrétien dont nous examinons la doctrine de la vertu. On peut, de ce fait, s'attendre à découvrir une position à cet égard passablement différente de celle de ses prédécesseurs païens. En outre, Augustin s'intéresse de près aux questions relatives à la vertu et au vice, ainsi qu'aux notions qui leur sont connexes, comme la volonté ou la faute morale. En fait, les considérations à ce sujet sont omniprésentes dans son œuvre et laissent soupçonner une conception tout en nuances et relativement complexe. Signalons enfin qu'Augustin mérite une attention particulière en raison de son immense influence dans tout le moyen âge latin. La doctrine de la vertu de l'évêque d'Hippone prise dans un sens large a notamment laissé des traces profondes chez Abélard qui avait accès, rappelons-le, à la plupart de ses écrits authentiques, voire certains autres qui lui étaient faussement attribués. Abélard se réfère, par exemple, non seulement aux écrits d'Augustin, mais aussi à ceux du pseudo-Augustin, comme lorsqu'il cite

un extrait du *Liber de uera et falsa poenitentia* dans l'*Ethica*¹⁵⁴. Voilà, en gros, les principales raisons pour lesquelles nous consacrons une place plus importante à Augustin qu'à n'importe quel autre auteur dans ce chapitre.

Nous débuterons notre étude en examinant ce qu'affirme Augustin au sujet de la notion d'*habitus*. Nous constaterons d'emblée que l'évêque d'Hippone accorde, comme à son habitude, toute l'attention requise pour rendre compte le plus adéquatement possible de cette notion. C'est ainsi qu'il nous décrit différentes acceptions qui doivent être reconnues à ce terme. Nous considérons ensuite sa conception de la vertu. Précisons immédiatement qu'Augustin n'endosse pas nécessairement toutes les thèses qu'il expose sur ces différents sujets, sans compter que sa propre conception évolue durant sa vie. Ce n'est évidemment pas sans compliquer notre démarche. Ceci étant dit, nous comparerons ce qu'il affirme à propos des vertus philosophiques avec son discours sur les vertus surnaturelles. Tout cet examen nous conduira à voir de plus près la vertu augustinienne par excellence, à savoir la charité. Ramener toutes les vertus à cette vertu théologale ultime n'est cependant pas sans conséquence. Augustin est parfaitement conscient que cette réduction s'apparente de près à celle exercée par les stoïciens qui soutiennent l'égalité des vertus. Il tient donc à se démarquer clairement de cette thèse philosophique, d'autant plus qu'elle conduit à une autre encore plus pernicieuse sur l'égalité des vices et des péchés. Nous serons, dès lors, amenés à distinguer de plus près le vice du péché comme tel. Nous insistons quelque peu sur ce dernier aspect, notamment sur les diverses étapes conduisant au vice qui ont été reprises intégralement par Abélard. En bref, en raison de la

¹⁵⁴Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.108.

profonde adhésion religieuse d'Augustin, qui ne devrait néanmoins pas masquer complètement sa forte attirance envers le platonisme¹⁵⁵, nous suivrons donc des sentiers jusqu'ici peu ou pas du tout fréquentés dans cette thèse.

Dans le recueil intitulé *De diversis quaestionibus LXXXIII*, Augustin consacre la Question LXXXIII à la notion d'*habitus*. Le point de départ de l'interrogation augustinienne réside dans un passage de l'Épître de Paul aux Philippiens où il est fait mention du terme «*habitus*» dans la version latine pour traduire, selon les propos mêmes de l'évêque d'Hippone, le grec «*skhêma*»¹⁵⁶, qu'il ne faudrait pas confondre avec ce que Chrysippe appelle «*skhesis*» et qui constitue un état encore plus stable et permanent que la *diathesis*¹⁵⁷. Citons donc ce verset qui fournit l'essentiel du titre de la Question LXXXIII:

Sur le texte scripturaire: «*Et il a été reconnu homme par tout ce qui a paru de lui*» (*Philip.*, II, 7).¹⁵⁸

La principale préoccupation d'Augustin consiste à restituer le sens initial du terme «*habitus*» conformément à l'idée qu'en avait l'Apôtre. Notons que ce substantif est rendu, dans la traduction française à laquelle on se réfère, par

¹⁵⁵Cf. Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1957, p.73 sqq.

¹⁵⁶«Ex quo intelligitur de isto genere habitus locutum Apostolum: quandoquidem in graecis exemplaribus *skhemati* scriptum est, quod nos in latinis «habitu» habemus.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série: Opuscules, X. *Mélanges doctrinaux*, texte de l'édition bénédictine, introductions, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1952, p.324.

¹⁵⁷Cf. Arnim, S.V.F. III, 104; 111; 113; 294.

¹⁵⁸«De eo quod scriptum est: «*Et habitu inventus ut homo*.» (*Philip.*, II, 7)» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320.

l'expression «*par tout ce qui a paru de lui*»! Selon son habitude, l'évêque profite de l'occasion pour cerner, de la manière la plus complète possible, l'ensemble de la question de l'*habitus* en en distinguant diverses acceptions. On peut dire qu'il identifie d'abord trois sens distincts du mot «*habitus*» et qu'il précise, par la suite, quatre effets résultant des réalités auxquelles renvoient ces trois modes de l'*habitus*. Le premier de ces sens nous intéresse tout particulièrement:

Nous employons le terme *habitus* en de multiples acceptions. C'est tantôt une propriété de l'esprit, telle l'acquisition d'une science quelconque, renforcée et affermie par la pratique...¹⁵⁹

Le terme «*habitus*» désigne, dans cet extrait, un état de l'esprit stable acquis à la suite d'une pratique ou par l'usage. Ce premier sens correspond clairement à celui donné par le Stagirite lorsqu'il décrit l'*hexis* comme qualité du premier genre¹⁶⁰. Augustin précise d'ailleurs plus loin que ce premier type d'*habitus* correspond à ce que les Grecs nomment «*hexis*»: «Or, l'*habitus* constitué par l'acquisition de la sagesse et de la science, se dit *hexis* en grec...»¹⁶¹.

Il ne fait pas de doute que les exemples auxquels recourt l'évêque d'Hippone se rapprochent sensiblement de ceux choisis par Aristote, bien qu'il n'emploie ni le mot «*virtus*» (*aretê*), ni celui de «*scientia*» (*epistêmê*). Il préfère,

¹⁵⁹«Multis modis habitum dicimus: vel habitum animi, sicut est cujuscumque disciplinae perceptio, usu roborata atque firmata...» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320.

¹⁶⁰Cf. *Catégories* 8, 8b 25-9a 4.

¹⁶¹«Sed illum habitum, qui est in perceptione sapientiae et disciplinae, Graeci *hexin* vocant...» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.324.

dans le présent contexte, utiliser les termes «sagesse» (*sapientia*) et, comme le fera ultérieurement Boèce¹⁶², «science» ou «connaissance» (*disciplina*). Augustin ne renvoie cependant qu'à des cas de vertus intellectuelles, bien que la précision au sujet de l'acquisition (*perceptio*) de celles-ci par la pratique (*usu*) n'écarte fort probablement pas les vertus morales. Notons que l'évêque d'Hippone reprend l'expression cicéronienne «*animi habitus*»¹⁶³ pour décrire cet état affermi (*roboratus*) et consolidé (*firmitas*), que Boèce va rendre, dans ses traductions latines, par les mots «*permanentior*» et «*diuturnior*»¹⁶⁴. Toutes ces caractéristiques de la vertu correspondent, somme toute, à celles mentionnées par le Stagirite, bien qu'Augustin semble en général plus décisif sur le caractère permanent et stable des *habitus* que ne l'est Aristote dans les *Catégories* qui signale que l'*hexis* se distingue de la *diathesis* par une plus grande (*polu*) durée et stabilité et non par une constance achevée¹⁶⁵.

Ailleurs dans son œuvre, Augustin discute de nouveau de ces diverses caractéristiques de l'*habitus*. Nous voudrions uniquement revenir, pour le moment, à cette idée de permanence de l'*habitus*. Nous avons déjà vu qu'Aristote affirme, dans les *Catégories*, que certaines dispositions (*diatheseis*) pouvaient, avec une pratique assidue, devenir naturelles (*pephusiômenê*) et constituer ainsi des états (*hexeis*)¹⁶⁶. On se rappelle également que Cicéron identifie, d'une manière moins nette, l'*habitus* de l'esprit à une (la) nature¹⁶⁷.

¹⁶²Cf. Boèce, *In categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242B.

¹⁶³Cf. *De inventione* II, LIII (159), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256. Voir la section 2.1. (II) *supra*.

¹⁶⁴Cf. Boèce, *In categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.240D-241A.

¹⁶⁵Cf. *Catégories* 8, 8b 28.

¹⁶⁶Cf. *Catégories* 8, 9a 1-4. Voir la section 3.1 (I) *supra*.

¹⁶⁷Voir la section 2.1 (II) *supra*.

De son côté, l'évêque d'Hippone lève toute ambiguïté et emploie carrément, çà et là dans son œuvre, l'expression «seconde nature» pour caractériser l'*habitus* ou son équivalent, nous allons y revenir, la *consuetudo*¹⁶⁸. Cette nouvelle précision peut donc être ajoutée à la première description de l'*habitus* telle que présentée dans la Question LXXIII.

Au deuxième sens, le terme «*habitus*» sert à identifier la complexion du corps, que l'on pense à la force ou à la vigueur physique. Il s'agit en fait du pendant corporel de la première forme d'*habitus* de l'esprit, qu'Augustin préférerait rendre par le mot «*habitus*» afin d'éviter toute confusion. Notons que ces deux premiers sens peuvent être mis en parallèle avec la distinction que fait Abélard, au tout début de son *Ethica*, entre l'état spirituel bon ou mauvais, qu'il nomme «*virtus*» et «*vitium*», et l'état corporel bon ou mauvais, qu'il appelle «*bonum*» et «*vitium*»¹⁶⁹. Rapportons donc ce deuxième mode de l'*habitus* tel que décrit par Augustin:

(Nous employons le terme *habitus* en de multiples acceptions.) ...tantôt la complexion du corps, selon quoi nous disons l'un mieux portant et plus fort qu'un autre, dont le nom usuel, plus propre, est *habitus*, manière d'être...¹⁷⁰

¹⁶⁸«Ecce illa quæ impossibilia proponebas, in vi consuetudinis facta sunt possibilia, quæ non frustra dicta est a quibusdam secunda natura. [...] Addunt ergo vires eidem concupiscentiæ peccata, quæ accedunt propria voluntate peccantium, et ipsa consuetudo peccandi, quæ non frustra dici solet secunda natura...» *Contra secundam Juliani responsionem, Opus imperfectum* IV; VI, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, Traduites en français et annotées par H. Barreau et alii, renfermant le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, tome XXXII, Paris, Librairie de Louis Vivès, Éditeur, 1873, p.346, 630-631. «Non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur.» *De musica libri sex* VII, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome III, op. cit., 1873, p.224.

¹⁶⁹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2.

¹⁷⁰«Multis modis habitum dicimus: ...vel habitum corporis, secundum quem dicimus alium alio esse succulentiorum et validiorum, quæ magis proprie habitudo dici solet...» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320.

Il existe enfin un troisième type d'*habitus* qui concerne cette fois-ci la manière dont les parties du corps sont disposées. Cette dernière acception du mot «*habitus*» correspond vraisemblablement à la catégorie aristotélicienne de l'avoir (*ekhein*)¹⁷¹. Le terme français «habit», qui dérive aussi du latin *habitus*, avait à l'origine ce sens de manière d'être extérieure¹⁷².

(Nous employons le terme *habitus* en de multiples acceptions.) ...tantôt le rapport de ce dont on revêt les membres, qui fait dire qu'on est habillé, chaussé, armé, et autre chose de ce genre.¹⁷³

Nous avons déjà vu qu'Augustin précise que l'*habitus* est acquis, notamment celui qui correspond au premier sens. Il le réitère plus loin en mettant, cette fois-ci, l'accent sur les trois modes de l'*habitus*.

En toutes ces acceptions (puisque ce mot est dérivé du verbe *habere*, avoir), il est clair qu'on parle d'*habitus* pour ce que l'on acquiert, de sorte qu'on pourrait aussi bien ne pas l'avoir. Car la science accède à l'esprit, et la sève et la force au corps; et l'habit et l'armement, pas de doute qu'ils accèdent aux membres: de sorte que l'esprit pourrait être ignare, si la science n'y accédait, et le corps frêle et languissant, sans le suc digestif et sans la vigueur; et l'on peut être nu, sans habits, et désarmé sans armes, et nu-pieds sans chaussures. On parle donc d'*habitus* pour telle chose qui, pour que nous l'ayons, nous est surajoutée: *accidit*.¹⁷⁴

¹⁷¹Cf. *Catégories* 9, 11b 12-13.

¹⁷²«C'est à la fin du XIII^e s. (av. 1288 au pluriel) que le mot (habit) s'utilise au figuré pour «apparence», valeur abstraite qui rappelle le sens latin et disparaîtra avant l'époque classique.» *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Dictionnaires le Robert, nouvelle édition 1993, p.935.

¹⁷³«Multis modis habitum dicimus: ...vel habitum eorum quae membris nostris accommodantur extrinsecus, secundum quem dicimus vestitum, calceatum, armatum, et si quod ejusmodi est.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.320.

¹⁷⁴«In quibus omnibus generibus (si quidem nomen hoc ductum est ab illo verbo, quod est habere) manifestum est in ea re dici habitum, quae accidit alicui, ita ut eam possit etiam non habere. Nam et doctrina accidit animo, et succus ac robur corpori; et vestis atque arma, non dubium est quin accidunt membris nostris: ita ut et imperitus possit esse animus, si ei doctrina

Il ressort clairement de ce passage que les *habitus* sont acquis puisqu'il existe toujours la possibilité que nous ne les ayons jamais. Il faut, entre autres, noter que les *habitus* d'ordre corporel proviennent tous d'un effort et ne sont pas, dès lors, innés comme les aptitudes (*dunameis*) et les inaptitudes (*adunamiai*) naturelles (*phusikai*) chez Aristote¹⁷⁵. L'évêque d'Hippone ne les distingue donc pas ici d'autres qualités corporelles qui, elles, seraient naturelles, à moins qu'il considère que la force physique et autres cas semblables ne dérivent que de l'effort ou de l'habitude! On sait qu'Abélard demeure plus prudent sur ce dernier point et ne s'avance pas pour classer les qualités corporelles parmi les *habitus* acquis, ni même parmi les capacités et incapacités naturelles¹⁷⁶. Ainsi Augustin étend aux *habitus* corporels le sens qu'Aristote donne particulièrement aux *hexeis* de l'esprit, du moins aux vertus tant intellectuelles que morales.

Augustin fait correspondre à chacun de ces trois types d'*habitus* certaines modifications pour celui qui en devient le possesseur ou pour la chose elle-même qui est acquise. D'une manière plus précise, il distingue quatre de ces transformations. Il y a d'abord le cas où l'*habitus* lui-même ne subit aucun changement, mais transforme le sujet atteint¹⁷⁷. Cette première situation

non accideret; et exile atque languidum corpus, sine succo viscerum et robore; et nudus sine veste, et inermis sine armis, et pede nudo sine calceamentis esse homo potest. Habitus ergo in ea re dicitur, quae nobis ut habeatur accidit.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.320.

¹⁷⁵Cf. *Catégories* 8, 9a 14-28.

¹⁷⁶Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.2.

¹⁷⁷«Verumtamen hoc interest, quod quaedam eorum quae accidunt nobis, ut habitum faciant, non mutantur a nobis, sed ipsa nos mutant in se, ipsa integra et inconcussa manentia: sicuti sapientia, cum accidit homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto

concerne le sens initial accordé à l'*habitus* que nous venons de voir. Ainsi la sagesse ou le savoir modifie celui qui l'acquiert, bien que ces manières d'être ne subissent elles-mêmes aucune transformation.

Par ailleurs, il arrive également que ce qui provoque l'*habitus* soit lui-même changé, de même que le sujet qui en prend possession¹⁷⁸. Augustin donne alors l'exemple de l'aliment qui perd sa propre nature pour transformer le sujet qui l'assimile en le rendant plus fort et en santé¹⁷⁹. Il est à noter que l'état résultant de cette conversion, qui peut toujours se prolonger quelque peu, s'apparente aux qualités du troisième genre telles que présentées par Aristote dans les *Catégories*¹⁸⁰. Cette transformation correspond donc au deuxième sens donné par Augustin à l'*habitus*, à savoir celui qu'il préfère nommer «*habitudō*».

Dans un troisième temps, il est également possible que ce qui est à l'origine d'un *habitus* (manière d'être extérieure) soit transformé par le substrat qui l'acquiert¹⁸¹. Par exemple, l'habit possède une nouvelle forme (*forma*) lorsqu'il est revêtu, alors que le corps qui le revêt ne subit aucune

sapientem facit. *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320.

¹⁷⁸«Quaedam vero sic accidunt, ut et mutant et mutantur: sicuti cibus ipse amittens speciem suam, in corpus nostrum vertitur; et nos refecti cibo, ab exilitate atque languore in robur atque valentiam commutatur.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320.

¹⁷⁹Cf. *De libero arbitrio* II, VII, 17; 19, in *Œuvres de saint Augustin* 6, 1^{re} série: Opuscles, VI. *Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F.J. Thonnard, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, 1952, p.244-246, 250.

¹⁸⁰Cf. *Catégories* 8, 9a 28 sqq.

¹⁸¹«Tertium vero genus est, cum ipsa quae accidunt, mutantur ut habitum faciant, et quodam modo formantur ab eis quibus habitum faciunt, sicuti est vesti: nam cum reposita vel projecta est, non habet eam formam quam sumit cum induitur atque inducitur membris. Ergo induta accipit formam quam non habet exuta; cum ipsa membra, et cum exuuntur, et cum induuntur, in suo statu maneant.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.320-322.

transformation. Cette évolution concerne d'abord et avant tout le troisième sens donné par Augustin à l'*habitus*, à savoir celui qui présente des traits communs avec la catégorie de l'avoir (*ekhein*) chez Aristote.

Il existe finalement une quatrième possibilité qu'Augustin estime être limite ou marginale. Il s'agit du cas où ni la chose acquise, ni le support qui la reçoit ne sont modifiés d'aucune façon¹⁸². On a alors affaire à une sorte d'extension de la transformation précédente. L'exemple de la bague dans son rapport avec le doigt constitue, selon Augustin, une telle invariabilité, encore faut-il ne pas s'y attarder de trop près, car on pourrait bien y déceler un certain changement.

En résumé, nous retenons de la Question LXXIII que l'«*habitus*» a au moins trois acceptions différentes. Le premier de ces sens correspond bel et bien à l'*hexis* chez Aristote et retient davantage notre attention. Sa description nous révèle des caractéristiques connues, comme la propriété d'être un état de l'esprit renforcé et affermi par la pratique. Les deux autres sens renvoient à un état corporel d'une part, et à une manière d'être extérieure d'autre part. Augustin signale, en outre, que les trois types d'*habitus* en question sont invariablement acquis. D'autre part, il innove par rapport aux auteurs déjà examinés en développant une explication quadripartite au sujet des diverses transformations qui résultent de l'acquisition d'un *habitus*; elles peuvent se produire dans celui qui le reçoit et/ou dans la chose elle-même acquise. Mais il

¹⁸²«Potest esse et quartum genus, cum ea quae accidunt, ad faciendum habitum, nec ea mutant quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur: sicuti annulus digito, si non nimis subtiliter attendatur. Verumtamen hoc genus aut nullum est, si diligenter discutias, aut omnino rarissimum.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.322.

ne faudrait pas oublier que la raison première pour laquelle Augustin discute de l'*habitus* dans cette Question LXXIII dépend du verset de l'Apôtre qu'il tente d'expliquer. Il s'agit finalement d'éclaircir un point précis se rapportant à la nature du Fils, dans la Trinité, qui s'est fait homme: «*Et il a été reconnu homme par tout ce qui a paru de lui*» («*Et habitu inventus ut homo*», *Philip.*, II, 7). La réponse d'Augustin consiste à affirmer que l'*habitus* de l'humanité (*habendo hominem*) du Christ relève du troisième type de transformation correspondant au troisième sens, qui laisse entendre que ce qui est à l'origine de l'*habitus* est modifié par le substrat demeuré intact qui le reçoit. Rappelons que le mot latin «*habitus*» pris en ce sens correspond, selon Augustin, au terme grec «*skhêma*» et non pas au substantif «*hexis*»¹⁸³. En bref, la nature humaine du Christ s'est transformée lorsque sa nature divine l'a acquise. Voyons les propos d'Augustin à ce sujet.

Or cet *habitus* (celui du verset) n'est pas de la première espèce; car il n'est pas vrai que la nature humaine ait, persistant substantiellement, altéré la nature divine. Ni de la seconde; car il n'est vrai ni que l'homme ait changé Dieu ni qu'il ait été changé par lui. Ni de la quatrième; car l'humanité n'a pas été assumée de façon qu'à la fois elle n'ait pas changé Dieu et n'ait pas été changée par lui. Il est plutôt de la troisième, car l'humanité fut assumée de façon à être transformée en mieux, et à recevoir du (Verbe) une formalité ineffablement plus parfaite et plus intime que l'habit revêtu par l'homme. Donc par le terme *habitus*, l'Apôtre a suffisamment marqué en quel sens il a dit «s'étant rendu semblable aux hommes»: non par une transformation en homme, mais

¹⁸³«Sed illum habitum, qui est in perceptione sapientiae et disciplinae, Graeci *hexin* vocant: hunc autem, secundum quem dicimus vestitum vel armatum *skhêma* potius vocant. Ex quo intelligitur de isto genere habitus locutum Apostolum; quandoquidem in graecis exemplaribus *skhêmati* scriptum est, quod nos in latinis «habitu» habemus. Quo nomine oportet intelligi non mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutantur: quanquam illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copulaverit. Sed quantum verba humana rebus ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur Deus humanae fragilitatis assumptione, electum est ut graece *skhêma*, et latine diceretur habitus illa susceptio.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, op. cit., p.324.

par ce qui apparaissait, *habitu*, quand il a revêtu l'humanité, pour, en se l'adjoignant en quelque sorte et adaptant, l'associer à (son) immortalité et éternité.¹⁸⁴

Le *De diversis quaestionibus LXXXIII* fait partie des textes qui circulaient abondamment au moyen âge. Abélard lui-même se rapporte à quelques reprises dans son œuvre à certaines Questions qui le composent¹⁸⁵. Il ne fait cependant, à notre connaissance, aucune référence directe à cette *Quaestio LXXXIII*, bien qu'il n'y ait pas de raison de croire qu'elle ne lui était pas disponible. L'analyse détaillée de la notion d'*habitus* que l'on y retrouve aurait donc fourni non seulement à Abélard, mais également à l'ensemble des penseurs médiévaux une abondante information qui pouvait être intégrée aux diverses discussions d'ordre moral. Nous allons maintenant examiner la conception augustinienne de la vertu telle qu'elle se présente dans une autre Question de cet important recueil philosophique.

La Question XXXI du *De diversis quaestionibus LXXXIII* est essentiellement consacrée à la nature de la vertu, ainsi qu'à ses multiples espèces et sous-espèces. D'une manière plus précise, Augustin donne

¹⁸⁴«Iste autem habitus non est primo genere; non enim manens in se natura hominis naturam Dei commutavit. Neque ex secundo; non enim et mutavit homo Deum, et mutatus est ab alio. Neque ex quarto; non enim sic assumptus est homo, ut neque ipse mutaret Deum, nec ab illo mutaretur. Sed potius ex tertio; sic enim assumptus est, ut cummutaretur in melius, et ab eo formaretur ineffabiliter excellentius atque conjunctius quam vestis, cum ab homine induitur. Hoc ergo habitus nomine satis significavit Apostolus quemadmodum dixerit, «in similitudinem hominum factus»; quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est homine, quem sibi uniens quodam modo atque conformans, immortalitati aeternitatisque sociaret.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 73, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.324.

¹⁸⁵Cf. *Comm. Rom.* II (V, 19), p.165; III (VII, 13), p.201; *Theo. christ.* I, 16a; IV, 66b, 93, 95, 109; V, 35b-c; *Theol. scho.* I, 60; III, 31, 32, 93; *Sic et non*, P.L. 178, 1368C-D; 1374D-1375A; 1387C; 1395A, 1575A.

explicitement, d'entrée de jeu, la définition cicéronienne de la vertu que l'on retrouve au livre II du *De inventione* et que nous avons examinée précédemment¹⁸⁶. Cette description est suivie d'un examen des quatre espèces de vertus cardinales définies conformément à la conception de Tullius¹⁸⁷. On retrouve enfin une classification assez complète des sous-espèces de vertus se rapportant à chacune de ces vertus cardinales, classification toujours d'inspiration cicéronienne qui fut reprise plus ou moins intégralement par plusieurs par la suite, notamment par Macrobe et Abélard¹⁸⁸. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant au premier chef est sa définition de la vertu:

La vertu est une habitude de l'âme conforme au mode d'être de la nature, et à la raison.¹⁸⁹

La source à laquelle puise Augustin pour décrire la vertu nous est révélée par le titre même de la Question XXXI: «La théorie de Cicéron sur la différenciation et la définition des vertus de l'âme (*De Invent.*, livre II)¹⁹⁰. Bien que nous ne sachions pas précisément si c'est Augustin lui-même qui a intitulé cette Question, nous sommes cependant en mesure de confirmer que cette conception de la vertu vient directement de Cicéron. En effet, outre que les différentes descriptions soient identiques à celles de Tullius, l'évêque

¹⁸⁶Cf. *De inventione* II, LIII (159), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256. Voir la section 2.1 (II) *supra*.

¹⁸⁷Cf. *De inventione* II, LIII *sqq* (160 *sqq*), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256 *sqq*.

¹⁸⁸Cf. *Commentarium in Somnium Scipionis* I, 8, in M. Nisard, *Macrobe (Œuvres complètes)...*, *op. cit.*, p.31-34; R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, *op. cit.*, p.117 *sqq*; R. Baron, «À propos des ramifications des vertus au XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol.23, 1956, p.19-39.

¹⁸⁹«Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 31, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.88.

¹⁹⁰«Sententia Ciceronis, quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint (*Cic., lib. 2 de Invent.*)» *De diversis quaest. LXXXIII*, 31, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.88.

d'Hippone précise, dans les *Retractationes*, qu'il a écrit cette Question XXXI pour faire connaître aux frères comment les vertus de l'âme avaient été divisées et définies par Cicéron¹⁹¹. Notons enfin que dans le *Contra Julianum*, Augustin définit de nouveau la vertu dans les mêmes termes¹⁹².

Augustin ne commente pas cette définition cicéronienne de la vertu dans la Question XXXI. Il consacre plutôt le reste de l'écrit à exposer les divers types de vertus. On trouve cependant dans d'autres textes des explications concernant les éléments qui constituent cette description, notamment au sujet de l'accord qu'entretient l'*habitus* de l'esprit avec la raison. Par exemple, Augustin signale, dans les *Soliloquia*¹⁹³, que la vertu n'est pas autre chose que la raison droite ou parfaite, alors qu'il compare, dans le *De quantitate animae*¹⁹⁴, cette rectitude et cette perfection de la raison à l'idéal du cercle

¹⁹¹«Tricesima prima, nec ipsa mea est, sed Ciceronis; verum, quia et haec per me innotuit fratribus, inter ista quae colligebant scripserunt eam, volentes nosse quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint.» *Retractationum libri duo*, I, XXVI, 2, in *Œuvres de saint Augustin* 12, 1^{re} série: Opusculs, XII. *Les révisions*, texte de l'édition bénédictine, introduction traduction et notes par G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1950, p.428-430.

¹⁹²Cf. *Contra Julianum* IV, III, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.273.

¹⁹³«Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio.» *Soliloquia* I, VI, 13, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série: Opusculs, V. *Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949, p.50-52.

¹⁹⁴«A. (Augustin) Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis. [...] E. (Évodius) Imo assentior, et hanc quae abs te descripta est, probo esse virtutem: nam et ratio non dicenda est aut existimanda, nisi vera; et cujus vita per omnia congruit veritati, is est profecto vel solus, vel certe maxime, qui bene atque honeste vivit; et qui ita sit affectus, solus habere virtutem, et ea vivere judicandus est. [...] A. (Augustin) Quamobrem si circulus non magnitudine spatii, sed quadam conformatione caeteris praestat; quanto magis de virtute existimandum est, quod non majoris loci occupatione, sed divina quadam congruentia rationum atque concordia caeteras affectiones animi superat?» *De quantitate animae* XVI, 27, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série: Opusculs, V. *Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949, p.282-284.

géométrique. On ne peut alors s'empêcher de rapprocher, sur ce point, la conception d'Augustin avec celle des stoïciens pour qui la vertu n'est pas seulement en accord avec la raison; la vertu est la raison¹⁹⁵. La position d'Augustin a donc l'avantage, encore une fois, d'être plus explicite sur ce point que celle de Cicéron.

Nous devons, de nouveau, nous référer à d'autres écrits pour avoir des précisions au sujet des différentes caractéristiques de la vertu. Alors qu'il utilise les termes «*roboratus*» et «*firmatus*», voire l'expression «*secunda natura*», pour décrire la permanence et la stabilité de l'*habitus*, Augustin précise, dans le *De quantitate animi*, que la vertu n'est belle et parfaite que par la grande force de sa constance (*magna vi constantiae*)¹⁹⁶. Le caractère stable vaut également pour le vice¹⁹⁷, encore que la grâce permet ultimement de le vaincre. Quant au caractère acquis de la vertu, Augustin le précise çà et là dans son œuvre¹⁹⁸. Il faut toutefois préciser, nous y reviendrons, qu'il s'agit des

¹⁹⁵«For whereas Aristotle says that virtue is a mean which is *defined* by reason, the Stoics, as we have seen, identify the two. Virtue is reason.» J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p.19.

¹⁹⁶«A. (Augustin) Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere: proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulchram esse atque perfectam...» *De quantitate animae* XVI, 28, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série, *op. cit.*, p.284.

¹⁹⁷«Cum autem ventum fuerit ad ætatem, quæ præceptum jam capit, et subdi potest legis imperio, suscipiendum est bellum contra vitia, et gerendum acriter, ne ad damnable peccata perducatur. Et si quidem nondum victoriarum consuetudine roborata sunt, facilius vincuntur et cedunt: si autem vincere atque imperare consueverunt, laboriosa difficultate superantur.» *De civitate Dei* XXI, 16, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, p.29. «Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam pernicio dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est. [...] Et hoc est quod adversus animam pugnat, consuetudo facta in carne.» *Contra fortunatum Manichæum, Acta seu disputatio* 22, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, p.359.

¹⁹⁸«Aut igitur virtus est præter animam; aut si non placet vocare virtutem nisi habitum ipsum et quasi sapientis animae qualitatem, quæ nisi in anima esse non potest, oportet ut aliquid aliud sequatur anima, ut ei virtus possit innasci: quia neque nihil sequendo, neque stultitiam sequendo potest, quantum ratio mea fert, ad sapientiam pervenire.» *De moribus Ecclesiae*

vertus philosophiques, car Augustin croit plutôt que la vertu par excellence, à savoir la charité, et les autres vertus théologiques sont infuses et conséquemment qu'elles ne sont pas acquises, du moins pas directement; l'intervention divine est nécessaire pour les posséder. Qu'en est-il des vices? Sont-ils acquis, comme le prétend Aristote et les philosophes qui lui ont succédé? Il semble bien qu'après la chute du premier homme, ses descendants aient été contaminés par le péché originel et qu'ainsi le vice, qui conduit à la faute, soit en partie inné. Cette tendance ou qualité mauvaise (*qualitas mala*)¹⁹⁹ se présente également comme une seconde nature d'abord acquise et ensuite transmise à l'humanité dès Adam. Abélard estime également, pour des raisons similaires, qu'au moins certains vices sont innés. On va voir cependant plus loin qu'Augustin affirme qu'au moins certains vices s'acquièrent par l'habitude de consentir à nos désirs mauvais.

Précisons également qu'Augustin utilise à l'occasion, ailleurs dans son œuvre, le terme «*consuetudo*» comme équivalent du mot «*habitus*» pris dans le

catholicae VI, 9, in *Œuvres de saint Augustin* 1, 1^{re} série: Opuscules, I. *La morale chrétienne*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par B.R. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949, p.150. «Sed forte acutius intuentibus, ignavia apparet ipsa duritia, quia laborem bonorum studiorum quibus vera acquiritur fortitudo, neglexerat. *Episola* CLXVII II, 8, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.474. «...illa vero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest?» *De libero arbitrio* I, VII, 17, in *Œuvres de saint Augustin* 6, *op. cit.*, p.168.

¹⁹⁹«Ipsum sane vitium quo claudicat homo, nec pes est, nec corpus, nec homo, nec ipsa claudicatio; quæ utique non est quando non ambulat, cum tamen insit vitium quo fit claudicatio quando ambulat. Quærat ergo quod eidem vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem malam, qua deformis actus exsistit. Sic et in homine interiore animus res est, rapina actus est, avaritia vitium est, id est, qualitas secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit unde avaritiæ suæ serviat, etiam quando audit, Non concupisces, (*Exod.* XX, 17.) Seque vituperat, et tamen avarus manet: sed per fidem renovatur, id est, sanatur, de die in diem, nec tamen nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. (*II. Cor.* IV, 16.)» *De perfectione justitiæ* III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXX, *op. cit.*, 1872, p.255.

sens d'un état acquis stable et permanent²⁰⁰; il lui arrive aussi parfois de recourir au substantif «*affectio*» pour renvoyer à la même réalité²⁰¹, comme le faisait Sénèque avec l'équivalent «*affectus*»²⁰². D'autre part, le même terme «*consuetudo*» désigne également l'habitude (*ethos*) bonne ou mauvaise qu'il est possible à la longue de transformer, selon le cas, en vertu ou en vice par notre volonté; le résultat de cette habitude est également nommé «*necessitas*» en raison de son caractère permanent et stable²⁰³. Il faut donc rester sur ses gardes lorsqu'on rencontre le terme «*consuetudo*» dans l'œuvre d'Augustin, d'autant plus qu'il arrive parfois que les deux acceptions se retrouvent dans des

²⁰⁰«Qui autem faciendo quod malum est, etiam mala consuetudine se implicant, ut ipsa consuetudo mali non eos sinat videre quia malum est, fiunt defensores malorum factorum suorum... [...] Tanta ibi nefandæ turpitudinis consuetudo erat, ut jam nequitia esset justitia, et prohibitor potius reprehenderetur quam factor. Tales consuetudine maligna pressi, tanquam sepulti sunt. [...] Moles illa imposita sepulcro, ipsa est vis dura consuetudinis, qua premitur anima, nec surgere, nec respirare permittitur. *Quatuor in peccatis progressus*. Dictum est autem: Quatriduanus est (Lazarus). Re vera ad istam consuetudinem, de qua loquor, quarto quodam progressu pervenit anima. Prima est enim quasi titillatio delectationis in corde, secunda consensio, tertium factum, quarta consuetudo. [...] Infremuit spiritu, ostendit multo clamore objurgationis opus esse ad eos qui consuetudine duruerunt.» *Sermo XCVIII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, 1872, p.101-102. Cf. *Sermo XVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVI, *op. cit.*, 1873, p.47; *Sermo CLI*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, 1872, p.417; *Contra secundam Juliani responsionem, Opus imperfectum IV*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXII, *op. cit.*, 1873, p.345-346.

²⁰¹Cf. *De libero arbitrio* I, XIII, 27, in *Œuvres de saint Augustin* 6, 1^{re} série, *op. cit.*, p.186; *De quantitate animae* XVI, 27, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série, *op. cit.*, p.282-284.

²⁰²Voir la section 2. 2. (II) *supra*.

²⁰³«Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.» *Confessiones*, VIII, V, in *Saint Augustin. Confessions*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, septième édition revue et corrigée, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1956, p.184. «R. (ratio) Quid, si et credat (anima) ita se habere omnia, et se speret posse sanari, ipsam tamen quae promittitur lucem non amet, non desideret, suisque tenebris, quae jam consuetudine jucundae sunt, se arbitretur debere interim esse contentam; nonne medicum illum nihilominus respuit?» *Soliloquia* I, VI, 12, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série, *op. cit.*, p.50. Cf. *De civitate Dei* XXI, 16, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, 1870, p.29.

phrases consécutives²⁰⁴ ou qu'il soit carrément juxtaposé au substantif «*habitus*»²⁰⁵.

Même si l'auteur n'est pas explicite, dans la Question XXXI, sur la nature de la vertu, il fait tout de même allusion à la théorie aristotélicienne du juste milieu dans les descriptions des différents types de vertus. Augustin signale précisément que l'on doit s'écarter des vices qui sont contraires aux vertus. Il n'affirme pas ici explicitement la thèse selon laquelle la vertu se situe entre deux vices. Il précise plutôt que l'on doit éviter non seulement le vice contraire à une vertu quelconque, mais également celui qui semble s'y apparenter. Par exemple, la timidité qui s'oppose à la hardiesse en tant que vertu est un vice, de même que la témérité qui s'en approche; ce cas s'apparente à celui introduit par Aristote selon lequel le courage s'oppose à la témérité et à la lâcheté²⁰⁶. Rapportons donc l'explication d'Augustin à ce sujet.

On doit maintenant éviter pour elles-mêmes, non seulement les choses qui s'opposent à celles-ci [les choses que l'on recherche pour elles seules] (comme la lâcheté à la force, et l'injustice à la justice), mais aussi celles qui leur semblent apparentées et limitrophes, alors qu'elles s'en écartent énormément. De la sorte, à la hardiesse s'oppose la timidité qui est à ce

²⁰⁴«Non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur. Videmus autem velut quosdam sensus novos in judicandis cujuscemodi rebus corporeis consuetudine effectos, alia consuetudine deperire.» *De musica libri sex* VII, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome III, *op. cit.*, 1873, p.224.

²⁰⁵«Nihil sane ad istam pertinet civitatem quo habitu vel more vivendi, si non est contra divina praecepta, istam fidem, qua pervenitur in Deum, quisque sectetur: unde ipsos quoque philosophos, quando christiani fiunt, non habitum vel consuetudinem victus, quae nihil impedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit.» *De civ. Dei* XIX, 19, in P.L. 41, p.647.

²⁰⁶«En ce qui concerne la peur et la témérité, le courage est une médiété, et parmi ceux qui pèchent par excès, celui qui le fait par manque de peur n'a pas reçu de nom (beaucoup d'états n'ont d'ailleurs pas de nom), tandis que celui qui le fait par audace est un téméraire, et celui qui tombe dans l'excès de crainte et manque d'audace est un lâche.» É.N. II, 7, 1107a 34-1107b 4. CF. É.N. III, 9-12, 1115a 6-1117b 22; É.E. III, 1, 1228 a 23-1230a 36.

titre un vice; la témérité ne lui est pas opposée, mais voisine et parente, et c'est néanmoins un vice.²⁰⁷

On voit clairement qu'Augustin tente de se différencier quelque peu de la doctrine du juste milieu du Stagirite, qu'il a probablement connue par l'intermédiaire de Cicéron²⁰⁸, en précisant que le vice qui s'apparente à la vertu n'y est pas opposé (*non contrarium*), bien qu'il précise ultérieurement que toutes les choses à éviter sont contraires au bien²⁰⁹. Il n'en demeure pas moins qu'Augustin fait preuve à ce sujet d'une originalité certaine par rapport à Aristote. Il fait montre, en effet, d'une grande perspicacité en se penchant sur ces qualités limitrophes qui ressemblent bien souvent à des vertus mais qui se révèlent finalement être des vices. Augustin ne met pas l'accent, dans cette Question XXXI, sur le critère qui permet, en définitive, de véritablement distinguer les vices des vertus. Il ne fait que préciser, en passant, que les vraies vertus sont celles que l'on recherche sans aucune vue intéressée²¹⁰. Nous n'insistons pas, pour le moment, sur ce dernier point sinon pour signaler que surgit également dans l'œuvre d'Augustin l'idée que le vice apparaît

²⁰⁷«Propter se autem vitanda sunt, non ea modo quae iis contraria sunt, ut fortitudini ignavia, et iustitiae iniustitia; verum etiam illa quae propinqua videntur et finitima esse, absunt autem longissime. Quod genus fidentiae contrarium est diffidentia, et ea re vitium est: audacia, non contrarium, sed appositum ac propinquum, et tamen vitium est.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 31, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.92.

²⁰⁸Cf. *Retractationum libri duo*, I, XXVI, 2, in *Œuvres de saint Augustin* 12, 1^{re} série, *op. cit.*, p.428-430. «On comprend dès lors que les Pères de l'Église latine (sauf lorsqu'ils étaient, comme c'est le cas de saint Augustin et de saint Jérôme, des cicéroniens, et plus cicéroniens que Cicéron lui-même!)...» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome I, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.271.

²⁰⁹«Sic unicuique virtuti finitimum vitium reperietur, aut certo jam nomine appellatum, ut audacia quae fidentiae, pertinacia quae perseverantiae finitima est, superstitio quae religioni propinqua est; aut sine ullo certo nomine: quae omnia item uti contraria rerum bonarum in rebus vitandis reponemus.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 31, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.92.

²¹⁰«Atque haec omnia propter se solum, ut nihil adjungatur emolumenti, petenda sunt.» *De diversis quaest. LXXXIII*, 31, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.92.

lorsqu'il y a confusion entre ce dont il faut faire usage (*uti*) et ce dont on doit jouir (*frui*). Nous ne pouvons jouir *stricto sensu* que de Dieu et des Personnes de la Trinité, tandis que les réalités nous servent de moyens pour les atteindre. Mais cette différenciation s'applique également à la vie morale, comme l'ont fait remarquer de nombreux commentateurs²¹¹.

Dans la Lettre CLXVII adressée à Jérôme²¹², Augustin traite notamment de la doctrine stoïcienne de l'égalité des vices et des vertus, que nous examinerons plus loin, mais revient également sur la doctrine du juste milieu. Il semble cependant être, cette fois-ci, davantage conforme à la pensée du Stagirite. Il précise, en effet, que certains vices sont manifestement contraires aux vertus, alors que d'autres, dont le caractère est moins bien défini, le sont également²¹³. C'est ainsi que l'imprudence s'oppose indiscutablement à la

²¹¹«Est honnête ce qui est voulu pour soi, utile ce qui est rapporté à quelque chose d'autre. Chacune des deux notions est à contenir en cette stricte signification, encore que l'honnête et l'utile dans la réalité ne se répugnent pas. L'une des intuitions morales essentielles de l'antiquité païenne se traduit en ces définitions que rapporte fidèlement saint Augustin. Il professe aussitôt l'équivalence du couple d'abord posé avec celui de *frui-uti*, le seul élément du plaisir faisant la différence du second au premier: on jouit de la chose dont on tire du plaisir, on use de la chose rapportée à celle-là d'où le plaisir provient. Énoncée en ces termes, la distinction est érigée en principe de tout l'ordre moral, puisque le vice, déclare saint Augustin, consiste à vouloir user de ce dont il faut jouir (où l'honnête est avili jusqu'à l'utile) et jouir de ce dont il faut user (où l'utile est traité comme l'honnête), tandis que la vertu jouit et use en rapport avec les objets de chacun de ces actes (et c'est-à-dire qu'elle jouit de l'honnête et qu'elle use de l'utile.» Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p.107-108. Cf. MM. Paul Agaësse et Théodore Koehler, «Fruitio Dei», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, tome V, Paris, Beauchesne, 1964, p.1546-1569.

²¹²La lettre CLXVII, intitulée aussi *De sententia Jacobi liber*, est datée du printemps de l'an 415, alors que le recueil *De diversis quaest. LXXXIII* remonterait entre les années 388 et 395. Cf. Barreau et alii, *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.450; C. Kirwan, *Augustine*, London and New York, Routledge, 1989, p.230.

²¹³«Sunt enim, ut scis, quædam vitia virtutibus aperta discretione contraria, ut imprudentia prudentiæ. Sunt autem quædam tantum quia vitia sunt, ideo contraria, quadam tamen specie fallaci similia, ut eidem prudentiæ, non imprudentia, sed astutia. Nunc enim eam dico astutiam, quæ usitatus in malitiosi intelligi et vocari solet... [...] Itemque in partibus temperantiæ, apertissime contraria est effusio parcimoniæ: ea vero quæ tenacitas dici vulgo solet, vitium quidem est, tamen parcimoniæ simile, non natura, sed fallacissima specie. Item

prudence, mais aussi la finesse compagne de la méchanceté. Ce cas n'est pas sans rappeler celui d'Aristote pour qui la prudence ou la sagesse pratique (*phronêsis*) s'oppose à la fourberie dans l'excès et à la niaiserie (crédulité) dans le manque²¹⁴. Il en est de même avec l'économie qui s'oppose évidemment à la prodigalité, mais aussi à l'avarice avec laquelle elle présente une ressemblance trompeuse²¹⁵, ainsi que la justice qui est contraire à la fois à l'injustice et à la vengeance²¹⁶, et ainsi de suite.

Augustin finit par déclarer explicitement, toujours dans la Lettre CLXVII, qu'une vertu s'oppose habituellement à deux vices. Mais bien qu'il reprenne à son compte la doctrine du juste milieu d'Aristote, il ne faut pas perdre de vue que l'évêque d'Hippone fait preuve d'une certaine originalité en ce qui a trait à son explication des caractéristiques de chacun des deux vices. Il reprend, pour ainsi dire, sa propre idée à ce sujet selon laquelle l'un des contraires est le plus souvent manifeste, alors que le second peut ne pas l'être. Outre le passage de la Question XXXI que nous avons déjà examinée, cette même idée est également exprimée dans le *Contra Julianum*, ainsi que dans le *De civitate Dei*²¹⁷. Nous verrons plus loin qu'il existe également de prétendues

dissimilitudine manifesta contraria est injustitia justitiæ: solet autem quasi imitari justitiam vindicari se libido, sed vitium est.» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.472-473.

²¹⁴Cf. É.E. II, 3, 1221a 12.

²¹⁵Comparons avec Aristote. «Pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses, la médiété est la libéralité (*eleutheriotês*); l'excès et le défaut sont respectivement la prodigalité et la parcimonie (illibéralité).» É.N. II, 7, 1107b 8-10. Cf. É.E. II, 3, 1221a 5.

²¹⁶Comparons avec Aristote. «La justice (*dikaïosunê*) est à son tour une sorte de médiété, non pas de la même façon que les autres vertus, mais en ce sens qu'elle relève du juste milieu, tandis que l'injustice relève des extrêmes. [...] C'est pourquoi l'injustice est un excès et un défaut en ce sens qu'elle est génératrice d'excès et de défaut...» É.N. V, 9, 1133b 33-1134a 8.

²¹⁷«Nam sicut constantia est virtus, cui contraria est inconstantia: vitium est tamen ei quasi finitimum pertinacia, quæ constantiam videtur imitari.» *Contra Julianum* IV, III, 20, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.275; «Nonnunquam sane apertissima vitia aliis vitiis vincuntur occultis, quæ putantur esse virtutes, in quibus regnat

vertus qui s'avèrent être des vices; seul le but recherché ou l'intention en détermine finalement la valeur. En bref, Augustin en conclut, détail intéressant, qu'il y a plus de vices que de vertus:

...parce qu'il y a presque toujours deux vices opposés à une seule vertu, c'est-à-dire celui qui lui est manifestement contraire et celui qui en a l'apparence. [...] ...par là, nous sommes forcés d'avouer qu'il y a plus de vices que de vertus. Il arrive parfois qu'un vice disparaît devant un autre, comme par exemple l'amour de l'argent devant l'amour de la gloire. Quelquefois aussi un vice se retire pour faire place à plusieurs autres: ainsi un homme adonné à l'ivrognerie pourra se corriger de ce défaut, mais uniquement par avarice et ambition. C'est pourquoi des vices peuvent succéder à des vices, mais non à des vertus, et c'est pour cela qu'il y a plus de vices que de vertus.²¹⁸

Nous avons signalé précédemment qu'Augustin énumère, notamment dans la Question XXXI, la liste des différentes vertus cardinales, ainsi que celle de leurs sous-espèces, et les définit, au bout du compte, à la manière de Cicéron. Mais que pense l'évêque d'Hippone de ces vertus philosophiques? Est-ce qu'il les incorpore à sa propre doctrine morale? Et si c'est le cas, sont-elles en rivalité avec d'autres vertus plus nobles et plus spirituelles?

Dans le *Contra Julianum*, Augustin semble, dans un premier temps, acquiescer à la fameuse définition cicéronienne de la vertu telle que développée

superbia et quædam sibi placendi altitudo ruinosæ.» *De civitate Dei* XXI, 16, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, op. cit., 1870, p.29.

²¹⁸«...quia uni virtuti duo vitia opponi solent, et quod aporte contrarium est, et quod specie similitudinis adumbratur. [...] ...cogimur fateri vitia plura esse virtutibus. Unde aliquando vitium vitio tollitur; ut amore laudis, amor pecuniæ. Aliquando unum cedit, ut plura succedant; velut qui ebriosus fuerit, si modicum biberit, et tenacitatem et ambitionem didicerit. Possunt itaque vitia etiam cedere vitiis succedentibus, non virtutibus; et ideo plura sunt.» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.473-74.

dans le *De inventione*²¹⁹. Mais il nuance aussitôt après sa pensée en signalant que cette vertu n'est pas suffisante, bien qu'elle demeure probablement nécessaire²²⁰, pour atteindre la vraie béatitude et la condition d'être totalement libre²²¹. Seule l'intervention divine peut, en définitive, nous faire accéder à ce Bien suprême²²². La véritable vertu demeure, pour Augustin, la charité qui ne peut être accomplie que par l'intermédiaire de la grâce divine qui nous permet d'éviter et de vaincre les fautes²²³. Il ne faut surtout pas croire, comme le prétendent les Pélagiens, que le salut individuel réside dans le seul libre arbitre de l'homme²²⁴. N'oublions pas, nous rappelle Augustin, que nous avons perdu notre liberté (*libertas*) au moment de la chute de nos premiers parents, c'est-à-dire la capacité de toujours bien agir, que seule l'intervention divine

²¹⁹«Non enim absurde virtus definita est, ab eis qui dixerunt: Virtus est animi habitus, naturæ modo atque rationi consentaneus (Cicero., lib. II, *de inventione*).» *Contra Julianum* IV, III, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.273.

²²⁰«Item quod primo in terrenis rebus fit gradus ad coelestem justitiam, quæ jam firmioribus imperatur, Dominus ostendit...» *De diversis quaest. LXXXIII*, 53, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.150-152.

²²¹«Verum dixerunt (philosophi), sed quid sit consentaneum liberandæ ac beatificandæ naturæ mortalium nescierunt.» *Contra Julianum* IV, III, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.273.

²²²«Sed hoc summum bonum præstari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cujus morte mors vincitur, cujus vulneribus natura nostra sanatur.» *Contra Julianum* IV, III, 19, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.273.

²²³«Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quæ in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes: nullo modo veræ possunt esse virtutes. [...] Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus...» *Contra Julianum* IV, III, 19-21, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.274, 276. Cf. *Sermo* CL, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.412-14; *De perfectione justitiæ hominis* II, 1, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXX, *op. cit.*, p.254; *De civitate Dei* XXI, XVI, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, p.30; *Contra Fortunatum*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, p.360; *Soliloquia* I, VI, 13, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série, *op. cit.*, p.52.

²²⁴«Quapropter novi haeretici Pelagiani, qui liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quandoquidem eam secundum merita nostra dari asserunt, non se extollant, quasi eorum egerim causam; quia multa in his libris dixi pro libero arbitrio, quæ illius disputationis causa poscebat.» *Retractationum libri duo*, I, IX, 3, in *Œuvres de saint Augustin* XII, *op. cit.*, p.312.

peut rétablir²²⁵. En bref, la vertu comme *habitus* acquis à la suite de bonnes habitudes relève, selon l'évêque d'Hippone, d'une conception qui appartient d'abord et avant tout aux philosophes. Elle doit s'élever, cette vertu, au niveau de la foi chrétienne pour être parfaitement achevée.

Il faut savoir que la pensée d'Augustin au sujet des vertus philosophiques a passablement évolué au cours de sa vie. Dans son ouvrage intitulé *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Deman explique notamment cette évolution en montrant qu'Augustin s'est d'abord intéressé aux vertus humaines, avant de ne se préoccuper que des vertus spirituelles, dont font partie non seulement les vertus théologiques, mais également les vertus cardinales spiritualisées²²⁶. Par ailleurs, il est clair que les vertus, peu importe le genre, constituent des moyens pour atteindre la béatitude. Il est également certain que parmi ces vertus, la charité représente,

²²⁵Cf. J. Rivières, *Enchiridion*, Notes complémentaires n° 18 «*Libertas et liberum arbitrium*», in *Œuvres de saint Augustin* 9, 1^{re} série: Opuscles, IX. *De fide et symbolo—Enchiridion*, texte, traduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1947, p.351-354.

²²⁶«Il (Augustin) a transcrit à l'usage de ses compagnons un long passage de Cicéron sur les quatre vertus de l'âme et leurs parties, témoignage de son information comme de l'origine philosophique de cette doctrine morale; il ne devait point tirer parti néanmoins de la totalité des renseignements que lui fournissait l'orateur romain. Les mêmes quatre vertus sont nommées avec une brève définition dans une autre question du même recueil, à l'occasion d'un commentaire symbolique de l'évangile: il leur est attribué de fonder la vie spirituelle; la justice, comprise comme nous savons, y est nommément identifiée avec la charité. Le soin grandissant chez saint Augustin de marquer la nécessité de la grâce et l'impuissance de l'homme livré à ses seules ressources, n'a pu que le confirmer dans cette réduction générale des vertus à l'amour qui nous est apparue plus haut. Il les présente comme toutes relatives au double commandement de la charité, ou comme identifiées simplement avec la charité. Et puisque la charité est don de Dieu, voici que ces vertus le deviennent pareillement, qui avaient reçu des philosophes cependant leur nom et leur usage. Saint Augustin ne renie point ce qu'il avait écrit dans le *De libero arbitrio* à la louange de la bonne volonté, cette sorte de bien présent à l'homme dès là précisément qu'il le veut et qui comprend de soi la possession des quatre vertus. Mais il en est venu à spécifier que la bonne volonté même est dépendante d'une cause plus haute et engagée dans un plus haut amour.» Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p.83.

aux yeux d'Augustin, la vertu par excellence, voire la seule véritable vertu²²⁷. À la Question LIII du *De diversis quaestionibus LXXXIII*, l'évêque d'Hippone discute notamment des diverses étapes de la vie morale qui aboutissent en fin de compte à la vertu achevée et parfaite, qui consiste, dans ce contexte, à ne tromper personne, c'est-à-dire à être honnête et droit ou, comme on dit parfois dans un sens semblable en français, à être moral²²⁸. Il va même jusqu'à dire ailleurs que seule la charité est une vertu et que toutes les autres ne sont finalement que des vices déguisés²²⁹. Il n'en reste pas moins que d'affirmer,

²²⁷«Quod si virtus ad beatam vitam ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei.» *De mor. Eccl. cath.*, 15, 25 (P.L. 32, p.1322).

²²⁸«Et ideo virtutum etiam gradus in moribus, donec veniatur ad summam hominis perfectamque virtutem, oportet eum distinguere, qui divinis lectionibus pium animus intendit... Quantum ad decipiendum attinet, summa et perfecta virtus est neminem decipere... quaerendum est quibus gradibus ad istam summitatem perfectionemque veniatur... Sicut ergo summa et prope divina virtus est, neminem decipere; sic ultimum vitium est, quemlibet decipere. [...] utitur (Deus) animis pro meritis et dignitatibus, quae sunt in gradibus earum...» *De diversis quaest. LXXXIII*, 53, in *Œuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série, *op. cit.*, p.142-144.

²²⁹«Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum ipse Deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina veri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta? Proinde virtutes, quas habere sibi videtur, per quas imperat corpori et vitiis, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt.» *De civitate Dei* XIX, 25, in *Œuvres de saint Augustin* 37, *op. cit.*, p.164-66. «Porro si veram justitiam non habent impii; profecto nec alias virtutes comites ejus et socias, si quas habent, veras habent quia cum non ad suum referuntur auctorem dona Dei, hoc ipso mali his utentes efficiuntur injusti: ac per hoc nec continentia sive pudicitia vera virtus est impiorum.» *Contra Julianum* IV, III, 17, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.272. Deman met l'accent sur ce point: «Il arrive à saint Augustin de déprécier à tel point les vertus limitées aux horizons de la terre qu'il est prêt à les confondre avec les vices dans une même réprobation. Que la vertu n'ambitionne rien d'autre que l'excellence même d'être vertueux, il dénonce encore l'enflure de l'orgueil dans ce prétendu désintéressement.» Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, *op. cit.*, p.84.

comme le fait Thonnard, que la vertu comme *habitus* est totalement étrangère à la pensée augustinienne est nettement exagéré²³⁰.

Revenons un moment sur la thèse selon laquelle la vertu est un moyen pour atteindre le Bien suprême. Le but des philosophes et des chrétiens reste, somme toute, le même, à savoir atteindre la vie heureuse²³¹. En revanche, il est manifeste que le contenu de ce but diverge selon les uns et les autres; le bonheur, la vertu de l'âme ou le plaisir des sens pour les philosophes²³², l'amour de Dieu, la béatitude, la vie éternelle ou la grâce divine pour les chrétiens²³³. Selon l'école de pensée à laquelle ils appartiennent, les philosophes divergent même d'opinion au sujet de cette vie heureuse. Et bien qu'elle soit plus digne d'attention que celle des épicuriens, qui prônent le plaisir des sens, la position stoïcienne, selon laquelle la vertu constitue l'essentiel du bonheur humain, demeure tout de même problématique, car elle fait preuve, selon Augustin, d'un immense orgueil en mettant tout espoir dans l'homme seul²³⁴. Les vertus cardinales sont certes dignes d'éloges, mais sans le

²³⁰«La doctrine aristotélicienne des «habitus», qualités opératives perfectionnant l'âme et ses facultés, est d'ailleurs étrangère à saint Augustin.» F.J. Thonnard, *De magistro*, Notes complémentaires n° 12, note 1, in *Œuvres de saint Augustin* 6, 1^{re} série, *op. cit.*, p.488.

²³¹«Communitur omnes philosophi studendo, quærendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Hæc una fuit causa philosophandi: sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent. Si enim a vobis quæram quare in Christum credideritis, quare Christiani facti fueritis; veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam. Appetitio igitur beatæ vitæ philosophis Christianisque communis est.» *Sermo CL, III*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.407.

²³²«Quid dicitis, Epicurei, quæ res facit beatam vitam? Respondent: Voluptas corporis. Quid dicitis, Stoici, quæ res facit vitam beatam? Respondent: Virtus animi.» *Sermo CL, III*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.409.

²³³«Dic, Epicuree, quæ res faciat beatum? Respondet: Voluptas corporis. Dic, Stoice? Virtus animi. Dic, Christiane?. Donum Dei.» *Sermo CL, III*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.411.

²³⁴«Sed cum Stoicis non indecens fortasse luctamen est. Ecce enim interroganti ubi ponant efficiens beatæ vitæ, id est, quod facit in homine beatam vitam, respondent: non corporis voluptatem, sed animi esse virtutem. Quid Apostolus? Annuit? Si annuit, annuamus. Sed

Créateur qui les a produites et envers qui nous devons diriger notre espérance, celles-ci ne seraient tout simplement pas!²³⁵ Seule la vie éternelle dans la contemplation divine peut, en définitive, procurer le véritable bonheur à l'homme²³⁶. La fonction que l'on attribue à la vertu varie donc selon que l'on soit stoïcien ou chrétien. Elle est, cette vertu, une fin en soi pour le premier et un moyen ou un intermédiaire pour le second. N'oublions pas que bien avant les chrétiens, un bon nombre de philosophes, dont les aristotéliciens, avaient clairement souligné le rôle intermédiaire des vertus.

En soutenant que seule la charité est, en définitive, la véritable vertu, Augustin est conscient qu'il se retrouve devant un problème de taille auquel il va cependant faire face. En effet, cette conception est réductrice et s'apparente,

non annuit: revocat enim Scriptura eos qui confidunt in virtute sua. (*Psal.* XLVIII, 7.) Epicureus itaque in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim Stoicus in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit. Homo est autem et Epicureus et Stoicus. [...] Hæc est doctrina Christianorum, non plane conferenda, sed incomparabiliter præferenda doctrinis philosophorum, immunditiæ Epicureorum, superbiæ Stoicorum.» *Sermo CL*, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.411-414.

²³⁵«Est virtus animi res laudabilis, prudentia mala et bona discernens, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines cohibens, fortitudo molestias æquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res: lauda, Stoice, quantum potes; sed dic unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit.» *Sermo CL*, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.412.

²³⁶«Ergo vita, quæ hoc homine digna est, ut vita dicatur, non est nisi beata; et beata non est, nisi æterna.» *Sermo CL*, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.414. «Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et hæc est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur.» *Soliloquia* I, VI, 13, in *Œuvres de saint Augustin* V, *op. cit.*, p.52. «Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quæ in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes: nullo modo veræ possunt esse virtutes.» *Contra Julianum* IV, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.274. «Qu'est-ce qu'être heureux, en vient-il (Augustin) à dire, sinon posséder en la connaissant une réalité éternelle? Parce qu'éternelle, on ne peut la perdre — et telle était l'une des conditions de la béatitude affirmée dès les dialogues de Cassiciacum. Et parce que réalité excellente, elle n'est possédée aussi selon la partie de l'homme la plus haute, à savoir l'esprit, dans un acte de connaissance.» Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, *op. cit.*, p.79.

ce faisant, à la thèse développée par les stoïciens selon laquelle la possession d'une seule vertu implique celle de toutes les autres, de même que celle d'un seul vice entraîne tous les autres vices²³⁷. Augustin veut donc se démarquer de cette encombrante position stoïcienne qui mène tout droit à l'acceptation de l'égalité des péchés!

Augustin discute de cette question notamment dans la Lettre CLXVII dont on a parlé précédemment. On se rappelle qu'elle est adressée à saint Jérôme et porte sur un verset de saint Jacques qui va comme suit: «Quiconque ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, est coupable comme s'il l'avait violée tout entière. (*Jacq. II. 10.*)»²³⁸.

L'évêque d'Hippone tente de résoudre cette énigme posée par Jacques en démontrant d'abord l'absurdité de la thèse stoïcienne, qui s'y apparente, selon laquelle toutes les vertus et tous les vices sont égaux²³⁹. D'entrée de jeu, Augustin distingue, avec raison, cette dernière conception de celle, également toute stoïcienne, dans laquelle on affirme que tous les péchés sont égaux, bien qu'il va tenter finalement de les réfuter toutes les deux²⁴⁰.

²³⁷«It is true that Stoicism teaches that all good men are equally virtuous and that all sins are equal, but Augustine said that all the virtues have a single name, which is charity, and just as the virtuous man is a man of all the virtues, so too the man of charity has all the virtues, because all virtue is charity.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxviii-xxix. Cf. *Paradoxon* III, 22, in *Cicéron. Les paradoxes des stoïciens*, texte établi et traduit par Jean Molayer, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1971, p.108.

²³⁸«Quicumque enim totam Legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. (*Jac. II, 10*)» *Epistola CLXVII*, I, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.469.

²³⁹«At enim qui unam virtutem habet, omnes habet; et qui unam non habet, nullam habet? Hoc si verum est, confirmatur ista sententia (*Jac. II, 10*)». *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.471.

²⁴⁰«Et illud quidem de virtutibus et vitiis, si veraciter dicitur, non est consequens, ut propter hoc omnia peccata sint paria. Nam illud de inseparabilitate virtutum, etsi forsitan fallor, tamen si verum memini, quod vix memini, omnibus philosophis placuit, qui easdem virtutes agendæ vitæ necessarias esse dixerunt. Hoc autem de parilitate peccatorum, soli Stoici ausi

Il expose d'abord la thèse soutenue par la plupart des philosophes au sujet de la parité des vertus. Ces derniers l'ont défendue essentiellement parce qu'on ne peut véritablement concevoir qu'un individu possède une vertu cardinale quelconque sans posséder toutes les autres. Comment se peut-il, en effet, que celui qui a acquis la prudence (*phronêsis*) n'ait pas, du même coup, acquis la justice ou la tempérance?²⁴¹

Quant à l'idée que tous les vices sont identiques, elle est plus difficile à expliquer, selon Augustin, étant donné leur plus grand nombre, comme nous l'avons déjà constaté; deux vices s'opposent presque toujours à une seule vertu, sans compter qu'il existe des pseudo-vertus²⁴². Par exemple, il peut sembler vertueux d'avoir un certain courage ou une rigueur (*duritia*), mais si celle-ci sert à satisfaire ses penchants mauvais, il ne s'agit plus dès lors d'une vertu, mais d'un vice. C'est pourquoi Augustin précise qu'une vertu quelconque doit être accompagnée des autres vertus pour être authentique²⁴³. Mais cette règle

sunt disputare, contra omnem sensum generis humani... Quomodo autem fieri possit, ut etiam si hoc de virtutibus verum est, non tamen ideo cogamur fateri æqualitatem omnium peccatorum, quantum possum, adjuvante Domino, aperire conabor...» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.472.

²⁴¹«Certe hinc persuadent, qui unam virtutem habuerit habere omnes, et omnes deesse cui una defuerit; quod prudentia, nec ignava, nec injusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit.» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.472.

²⁴²«Quapropter dum quæritur etiam de vitiis, utrum ipsa similiter omnia sint, ubi unum erit; aut nulla sint, ubi non erit; laboriosum est id ostendere, propterea quia uni virtuti duo vitia opponi solent, et quod aporte contrarium est, et quod specie similitudinis adumbratur.» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.473.

²⁴³«Catilina, ut de illo scripsorunt qui nosse potuerunt, (Sallustius) frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inedia, algoris, vigiliæ, supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc et sibi et suis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hæc fortitudo prudens non erat; mala enim pro bonis eligebat... Et ideo nec fortitudo erat, sed duritia sibi... Unde illa (duritias) Catilinæ, quia fortitudo non erat, quæ esset cum secum, virtutes alias non habebat, facilius videbatur. [...] Virtus vero quo una ingressa fuerit, quoniam secum cæteras ducit...» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.473-474.

humaine, qui vient des philosophes, n'est pas absolue selon Augustin. Il se peut, en effet, que certains possèdent une vertu quelconque tout en ayant plusieurs vices²⁴⁴. Est-il possible, de fait, qu'un homme ait toutes les vertus avec sa nature affectée par le péché originel²⁴⁵ qui fait tendre sa volonté vers le mal? La volonté individuelle demeure, selon Augustin, la source ultime de la faute, bien que la nature déchue de l'homme soit portée vers le mal²⁴⁶. Le vice, qui est à l'origine du péché, peut ainsi se trouver sinon toujours, du moins souvent en présence de la vertu²⁴⁷.

Examinons de plus près cette idée que le vice est à la source du péché et qu'il s'en démarque conséquemment. Dans son Sermon XCVIII, Augustin

²⁴⁴«Unde pudicitia conjugalis in viris feminisque religionis cum proculdubio virtus sit, non enim aut nihil, aut vitium est, non tamen secum habet omnes virtutes. Nam si omnes ibi essent, nullum esset vitium; si nullum vitium, nullum omnino peccatum. Quis autem sine aliquo peccato? Quis ergo sine aliquo vitio, id est fomite quodam, vel quasi radice peccati, cum clamet qui supra pectus Domini recumbebat, «Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?» (I. Joan. I, 8)» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.474-475.

²⁴⁵Cf. C. Kirwan, *Augustine*, op. cit., p.129-150.

²⁴⁶«Librum quem misistis, carissimi filii Timasi et Jacobe, intermissis paululum quæ in manibus erant, cursim quidem, sed non mediocri intentione perlegi: et vidi hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum, per illam se excusare conantur. [...] Natura quippe hominis primitus inculcata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quæ habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio.» *De natura et gratia* I, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXX, op. cit., p.193-195. Cf. *Contra secundam Juliani responsionem*, *Imperfectum opus* 130, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, op. cit., p.345-346; *Ibid.*, tome XXXII, p.388; *Ibid.*, tome XXXII, p.630; *De perfectione justitiæ* III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXX, op. cit., p.255.

²⁴⁷«Ego vero nescio quemadmodum dicam, non dico virum, a quo denominata dicitur virtus, sed etiam mulierem, quæ viro suo servat thori fidem, si hoc faciat propter præceptum et promissum Dei, eique primitus sit fidelis, non habere pudicitiam, aut pudicitiam nullam vel parvam esse virtutem, sic et maritum, qui hoc idem servat uxori. Et tamen sunt plurimi tales, quorum sine aliquo peccato esse neminem dixerim: et utique illud quaecumque peccatum ex aliquo vitio venit.» *Epistola CLXVII*, II, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.474.

explique clairement sa conception à ce sujet, qui sera reprise globalement par Abélard. Il existe quatre étapes pour aboutir au vice. On retrouve d'abord les désirs mauvais qui nous assaillent et qu'Augustin nomme l'attrait sensible du plaisir. Ces derniers ne constituent pas la faute morale. Certains peuvent sinon les éviter, du moins ne pas se laisser dominer par eux²⁴⁸, mais la plupart ont besoin de la grâce divine pour s'en détacher²⁴⁹. Notons qu'Augustin précise, dans les *Soliloquia*, que la foi et les autres vertus théologiques peuvent affranchir l'homme des passions²⁵⁰, bien qu'il semble dire ailleurs que le péché est présent dès que l'on désire²⁵¹.

La seconde étape est ensuite le consentement à ces désirs mauvais. Augustin précise que la faute est alors consommée, puisqu'il y a

²⁴⁸«Sunt enim qui res illicitas obvias cogitationibus suis prorsus ita abjiciunt, ut nec delectentur. Sunt qui delectantur et non consentiunt: nondum perfecta mors est, sed quodam modo inchoata.» *Sermo* XCVIII, V, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.102. Cf. *Sermo* CLI, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.418.

²⁴⁹«Tu vero tam male accipis quod ait Apostolus: Nam qui in agone contendit, ab omnibus continens est (I *Cor.*, IX, 25): ut continentiam, tam magnam virtutem, de qua scriptum est, quod nemo esse potest continens nisi Deus det (*Sap.*, VIII, 21); etiam choraulas et hujuscemodi turpes infamesque personas habere contendas.» *Contra Julianum* IV, 3, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.272. Cf. *De libero arbitrio* III, XVIII, 52, in *Œuvres de saint Augustin* VI, *op. cit.*, p.422-424.

²⁵⁰«Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata: quod ei (anima) nihil aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti, quia videre nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse visuram, non dat operam suae sanitati. [...] Ergo fidei spes adjicienda est. [...] Ergo tertia caritas necessaria est. [...] Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, id est intelligere.» *Soliloquia* I, VI, 12, in *Œuvres de saint Augustin* V, *op. cit.*, p.50. Cf. *Contra Julianum* IV, 3, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.273.

²⁵¹«Attendenda est ergo haec infirmitas carnis, recordanda sunt verba Apostoli, *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore* (*Rom.* VI, 12). Non dixit, non sit; sed, non regnet. Inest peccatum, cum delectaris; regnat, si consenseris.» *Enarrationes in Psalmos* L, 3, in P.L. 36, p.587. Cf. Abélard, *Comm. Rom.* III, VII, 17-18, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica. I Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, *op. cit.*, p.207-208.

condamnation²⁵². Il est à noter qu'Abélard développe tout particulièrement cette idée dans ses traités moraux où elle occupe une place prédominante. Dans le *De duabus animabus contra Manichæos* notamment, Augustin établit clairement que le péché réside dans la volonté, qui exerce constamment son libre arbitre en accomplissant ce que la Justice interdit²⁵³. La notion de consentement doit donc être rapprochée sérieusement de celle de volonté²⁵⁴. Signalons finalement qu'Augustin utilise volontiers le mot «*consensio*», voire le verbe «*consentio*», alors qu'Abélard préférera l'équivalent «*consensus*».

Si l'on poursuit notre examen du Sermon XCVIII sur les étapes qui conduisent au vice, on retrouve ensuite l'acte qui suit le consentement. Augustin ne précise pas ici si cet acte aggrave ou non la faute déjà commise au moment du consentement. En revanche, il signale ailleurs que certaines

²⁵²«Delectationi accedit consensio: jam est illa damnatio.» *Sermo XCVIII*, V, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.102. «Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus.» *Expositio LXXXIV propositionum epistolae ad Romanos XIII-XVIII*, in P.L. 35, p.2066.

²⁵³«Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo. Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Cur ergo ita tunc definire non possem? [...] ...cur illo etiam tempore dicere non possem: Voluntas est motus animi cogente nullo ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum? [...] Expecta, sine prius etiam peccatum definiamus, quod sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legit. Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quanquam si liberum non sit, non est voluntas. Sed malui grossius quam scrupulosius definire. [...] Sed natura esse malæ animæ nullo modo queunt. Unde hoc docemus? De superioribus definitionibus voluntatis atque peccati.» *De duabus animabus contra Manichæos* X, XI, XII, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, *op. cit.*, p.329-331, 333. Cf. *De continentia* II, 3, in *Œuvres de saint Augustin* III, *op. cit.*, p.26; *Sermo CLV*, I, in P.L. 38, p.841; *Enarrationes in Psalmos CXVIII*, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XIV, *op. cit.*, p.521-524; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.xxxiv.

²⁵⁴«Cum enim duae sint origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius, quo pertinere arbitror quod Propheta dicit: «Ab occultis meis munda me, Domine, et ab alienis parce servo tuo» (*Psal.*, XVIII, 13-14): utrumque voluntarium est quidem. Nam sicut propria cogitatione non peccat invitus, ita dum consentit male suadenti, non utique nisi voluntate consentit...» *De libero arbitrio* III, X, 29, in *Œuvres de saint Augustin* VI, *op. cit.*, p.380.

actions peuvent en elles-mêmes être bonnes²⁵⁵. Elles seraient alors indépendantes de l'intention de l'agent, bien que celui qui les accomplit ne le fasse pas nécessairement bien. Il en va de même d'autres actions qui seraient mauvaises en soi, comme le meurtre. Jean Rohmer s'est particulièrement intéressé à cet aspect de la morale augustinienne et il en conclut qu'en dépit de l'accent mis sur la volonté et l'intention de l'agent, l'évêque d'Hippone n'écarte pas complètement que certaines actions provoquent la condamnation indépendamment du but recherché²⁵⁶. Signalons qu'Abélard, qui s'inspire visiblement de la position soutenue par Augustin, va plus loin à ce sujet et estime que tout acte demeure totalement indifférent, qu'il est moralement neutre²⁵⁷. On appelle «subjective» une telle position morale, parce que le sujet ou l'auteur d'une action quelconque demeure toujours l'ultime responsable.

On peut enfin développer l'habitude de consentir aux désirs mauvais, ce qui finira par constituer un véritable vice, c'est-à-dire un *habitus* mauvais ou,

²⁵⁵«Possunt ergo aliqua bona fieri, non bene facientibus a quibus fiunt. Bonum est enim ut subveniatur homini periclitanti, præsertim innocenti: sed ille qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis quam Dei facit, non bene bonum facit: quia non bonus facit, quod non bona voluntate facit. Absit enim ut sit vel dicatur voluntas bona, quæ in aliis, vel in se ipsa, non in Domino gloriatur.» *Contra Iulianum* IV, III, 22, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, op. cit., p.276.

²⁵⁶«Sans doute, dans sa description du fondement de la moralité des actes, saint Augustin va réintégrer les éléments de la voie objective, qui consiste à déterminer la moralité des actes premièrement par leur objets (*sic*), mais c'est un trait particulier de sa doctrine de ne procéder à cette réintégration qu'avec une certaine réserve. Il admettra bien la moralité objective pour les actes moralement mauvais, mais il ne voudra pas l'admettre pour les actes moralement bons, en dehors de la charité. Sa pensée tend progressivement à restreindre la moralité objective et bonne aux seuls actes surnaturels.» Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939, p.12.

²⁵⁷«Tunc uero consentimus ei quod non licet, cum nos ab eius perpetratione nequaquam retrahimus parati penitus, si daretur facultas, illud perficere. In hoc itaque proposito quisquis reperitur reatus perfectionem incurrit nec operis effectus super additus ad peccati augmentum quicquam addit, sed iam apud Deum eque reus est qui ad hoc peragendum quantum ualet nititur, et quantum in se illud peragit, ac si, ut beatus Augustinus meminit, in opere quoque ipso esset deprehensus.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.14.

ce qu'il appelle dans le cas présent par synonymie, une «*consuetudo* mauvaise»²⁵⁸. Rappelons qu'à plusieurs reprises dans son œuvre, Augustin emploie indifféremment les termes «*habitus*» et «*consuetudo*». En ce qui concerne le bon *habitus*, il ne semble pas accessible à l'homme par ses seules bonnes habitudes; la grâce divine reste indispensable²⁵⁹. On a vu précédemment qu'Augustin précise qu'un vice peut parfois être difficile à distinguer d'une vertu et qu'il est nécessaire, dans ce cas, de se rabattre sur la finalité recherchée par l'auteur d'un acte pour les distinguer. Il faut surtout éviter d'attribuer, par exemple, une vertu à un avare qui agirait avec courage et force pour conserver son butin²⁶⁰. À l'exception de l'étape du consentement,

²⁵⁸«Post consensionem in factum proceditur: factum in consuetudinem vertitur: et fit quædam desperatio... Infremuit (quidam) spiritu, ostendit multo clamore objurgationis opus esse ad eos qui consuetudine duruerunt.» *Sermo XCVIII*, V, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, *op. cit.*, p.102.

²⁵⁹«Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo; quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddit non potest.» *De civitate Dei* XIV, 11, in *Œuvres de saint Augustin XXXV*, *op. cit.*, p.404. Kirwan affirme à ce sujet: «...a number of Augustinian passages gesture towards a use of the distinction between act and habit, according to which the sinner remains able, and so free, to do good deeds, but not able until sanctified to have the habit of doing them (nor therefore, perhaps, able to be a good man).» C. Kirwan, *Augustine*, *op. cit.*, p.90.

²⁶⁰«Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quæ in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes: nullo modo veræ possunt esse virtutes. [...] Cum enim agitur aliquid prudenter, fortiter, temperanter, et juste, omnibus quatuor virtutibus agitur, quæ secundum tuam disputationem veræ virtutes sunt, si ad cognoscendum utrum veræ sint, hoc tantummodo intuendum quod agitur, nec caussa quærenda est cur agatur... Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, inquis, non tamen ad unum finem in omnibus properat: sed pro iudicio voluntatis, cujus nutui serviunt, aut ad æterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum sit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur. [...] Sed videlicet homo eruditus eorum vitiorum veri similitudine falleris, quæ finitima videntur et propinqua virtutibus, cum absint ab eis quam longe absunt a virtutibus vitia. [...] Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentiæ temeritas: verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed quadam specie fallente, similia; sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia... Nec istorum vitiorum, quæ finitima virtutibus diximus, possunt omnium facile nomina reperiri: verum etsi non invenitur quemadmodum nuncupentur, cavenda sunt. Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur. Quæ tu non adtendens, fines ab officiis separasti, et virtutes veras officia

qui est vraisemblablement d'origine stoïcienne²⁶¹, cette progression, qui conduit à l'*habitus*, s'apparente à celle proposée par le Stagirite.

Nous allons revenir un moment sur cette importante notion de consentement. Rappelons auparavant que nous en sommes venus à discuter des différentes étapes qui conduisent au vice, dans le but avant tout de bien les distinguer de ce dernier. Nous en avons déjà glissé un mot, mais nous voulons maintenant voir de plus près la notion de péché ou de faute en relation avec celle de consentement. Les explications d'Augustin à ce sujet ont été reprises presque intégralement par Abélard.

Dans le *De sermone Domini in monte*, Augustin signale que le péché fait suite à une progression en trois étapes. Il y a d'abord la suggestion, ensuite l'attraction ou la délectation et enfin le consentement. La suggestion vient par notre mémoire ou par nos sens, la délectation représente le plaisir que l'on a dans l'idée de la jouissance et le consentement est l'acceptation volontaire (*non invitus*) de cette jouissance, qui est indépendante de la réalisation ou non de

sine finibus appellandas esse dixisti. Ex quo te tanta absurditas sequitur, ut veram cogaris appellare justitiam, etiam cujus dominam reperis avaritiam. [...] Proinde virtutes quæ carnalibus delectationibus, vel quibusque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, veræ prorsus esse non possunt. Quæ autem nulli rei servire volunt, nec ipsæ veræ sunt. Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus... Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est.» *Contra Julianum* IV, III, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXXI, *op. cit.*, p.274, 275, 276.

²⁶¹«Pursuit of the virtues involved control of the passions (S.V.F. III, 169-72). The Stoics argued that all men and animals were subject to physical impulses (*hormai*), as, for example, when a dog sees a cat and chases it automatically, or when a man sees and lusts after a woman. But the wise man did not permit himself to give in to such impulses, for the mind of man is capable of giving or withholding 'assent' (*sugkatathesis*) to such impulses, and it is the duty of the wise man to withhold assent from lustful or evil ones (S.V.F. III, 144, 201, 448). In other words, the mind of the wise man should be in a state of 'without passion' (*apatheia*) (S.V.F. III, 144, 201).» M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op. cit.*, p.90-91.

l'acte extérieur²⁶². Augustin situe ici le consentement dans la raison (*in ratione*), c'est dire qu'il existe chez lui un lien très étroit entre la volonté et la raison. Mais on ne peut pas véritablement déterminer, à partir de ce seul passage, quel est l'acte ultime qui détermine le consentement, bien que l'on ne soit pas sans savoir que la doctrine morale augustinienne est avant tout qualifiée de volontariste. Rappelons enfin qu'Abélard reprend, dans l'*Ethica*, ces mêmes trois étapes qui conduisent au péché²⁶³.

L'évêque d'Hippone poursuit son explication en précisant qu'il existe également trois types de péchés distincts. Il y a celui qui se trouve dans le cœur, celui dans l'action et celui qui vient de l'*habitus*, qu'Augustin rend ici par

²⁶²«Nam tria sunt quibus impletur peccatum, suggestione, delectatione et consensione. Suggestio, sive per memoriam fit, sive per corporis sensus, cum aliquid videmus, vel audimus, vel olfacimus, vel gustamus, vel tangimus. Quo si frui delectaverit, delectatio illicita refrenanda est. Velut cum jejunamus et visis cibis palati appetitus assurgit, non fit nisi delectatione: sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis jure cohibemus. Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum Deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus. Ita ergo sunt isti gradus... [...] Tria ergo hæc, ut dicere coeperam, similia sunt illi gestæ rei quæ in Genesi scripta est (*Gen.*, III, 1, etc.), ut quasi a serpente fiat suggestio et quædam suasio: in appetitu autem carnali tanquam in Eva delectatio: in ratione vero tanquam in viro consensio: quibus peractis, tanquam de paradiso, hoc est, de beatissima luce justitiæ in mortem homo expellitur... [...] Nec quisquam hoc (animus ad inferiora non est declinandum) facere cogitur; et ideo si fecerit, justa Dei lege punitur: non enim hoc committit invitus. Verumtamen delectatio ante consuetudinem vel nulla est, vel tam tenuis ut prope nulla sit: cui consentire magnum peccatum est, cum illicita est. Cum autem quisque consenserit, committit peccatum in corde.» *De sermone Domini in monte*, I, XII, 34, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome IX, *op. cit.*, p.43-44.

²⁶³«Cum ergo peccatum uel temptationem tribus modis dicimus peragi, suggestione scilicet, delectatione, consensu, ita est intelligendum, quod ad operationem peccati per hec tria frequenter deducimur sicut in primis contigit parentibus. Persuasio quippe diaboli precessit, cum ex gustu ueritæ arboris immortalitatem promisit. Delectatio successit cum mulier uidens lignum pulchrum et ipsum intelligens suaue ad uescendum in concupiscentiam eius exarsit cibi uoluptate quam credebatur correpta. Quæ cum reprimere concupiscentiam deberet ut preceptum seruaret, consentiendo in peccatum tracta est. Quod etiam peccatum cum per penitentiam deberet corrigere ut ueniam mereretur, ipsum denique consummauit in opere, et ita tribus gradibus ad perpetrandum peccatum incessit.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.32-34.

le terme «*consuetudo*»²⁶⁴; rappelons-nous qu'«*habitus*» et «*consuetudo*» sont parfois synonymes dans son œuvre. Il ne place pas tout à fait sur le même pied ces trois types de péchés. En un sens, il tend à excuser ceux qui sont commis depuis un état (*habitus*) qui résulte de mauvaises habitudes, de même que ceux de l'action, bien qu'en bout de ligne le consentement requis dans chacun de ces deux cas renvoie à un acte du cœur, qu'il condamne sans réserve²⁶⁵. Le péché reste à ses yeux d'abord et avant tout un acte interne du pouvoir du libre arbitre de la volonté²⁶⁶.

²⁶⁴«Sicut ergo tribus gradibus ad peccatum pervenitur, suggestione, delectatione, consensione: ita ipsius peccati tres sunt differentiae, in corde, in facto, in consuetudine, tanquam tres mortes: una quasi in domo, id est cum in corde consentitur libidini; altera jam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit assensio; tertia, cum vi consuetudinis malae tanquam mole terrena premitur animus, quasi in sepulcro jam putens. [...] Et ideo quisquis carnalem delectationem adversus rectam voluntatem suam rebellare sentit per consuetudinem peccatorum, cujus indomitae violentia trahitur in captivitatem, recolat quantum potest qualem pacem peccando amiserit...» *De sermone Domini in monte*, I, XII, 35-36, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome IX, op. cit., p.44-45.

²⁶⁵«Cum autem quisque consenserit, committit peccatum in corde. Si autem etiam in factum processerit, videtur satiari et extingui cupiditas: sed postea cum suggestio repetitur, major accenditur delectatio: quæ tamen adhuc multo minor est quam illa quæ assiduis factis in consuetudinem vertit. Hanc enim vincere difficillimum est: et tamen etiam ipsam consuetudinem, si se quisque non deserat, et Christianam militiam non reformidet, illo duce atque adiutore superabit: ac sic in pristinam pacem atque ordinem et vir Christo, et mulier viro subjicitur. (I Cor., XI, 3; Ephes., V, 25.)» *De sermone Domini in monte*, I, XII, 35, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome IX, op. cit., p.44. «Declinatio cordis quid est, nisi consensio?» *De continentia* II, 3, in *Œuvres de saint Augustin* III, op. cit., p.26. Kirwan signale à ce sujet: «Augustine's apologetic purposes do not require him to hold that *all* sins are culpable: God's activity as a punisher will have been justified if only some are, provided that those ones are grave enough to merit the penalties actually inflicted. [...] ...he sees good reason for excusing sins in habit, if these are understood as habits of sinning; he becomes willing to eliminate responsibility for sins in deed, as the imagined price of avoiding Pelagius' heretical view that human powers suffice for achieving the 'perfection of justice'; but sins in the heart *must* remain culpable, as the last bastion against Manichean derogation from God's omnipotence.» C. Kirwan, *Augustine*, op. cit., p.89.

²⁶⁶«Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur.» *De libero arbitrio* III, XVIII, in *Œuvres de saint Augustin* VI, op. cit., p.418. Cf. *De duabus animabus contra Manichæos* X, XI, XII, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XXV, op. cit., p.329-331, 333. «Afin de conclure que le libre arbitre est la cause du péché, l'auteur (Augustin dans le *De libero arbitrio*) établit que la raison et la vertu sont plus fortes dans l'homme que les passions et le vice.» Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p.74.

Dans son ouvrage intitulé *La finalité morale chez les théologiens...*, Jean Rohmer met l'accent sur le fait qu'Augustin marque la prédominance des aspects intérieurs de la faute morale²⁶⁷, au détriment des actes extérieurs, en utilisant un vocabulaire approprié qui comprend des termes comme «conscience», «intention» et «volonté»²⁶⁸. Il y aurait donc, en un sens, primauté de la thèse volontariste dans la psychologie d'Augustin que ce commentateur remarque également chez l'un de ses plus fidèles successeurs, à savoir Pierre Abélard²⁶⁹. Anselme du Bec et Bernard de Clairvaux insistent également sur ces aspects intérieurs de la vie morale²⁷⁰, bien qu'ils n'aillent pas aussi loin qu'Abélard qui reprend non seulement les principales thèses augustinienes, mais qui les complète également en précisant encore davantage le vocabulaire par l'introduction notamment de la distinction entre la volonté comme désir et la volonté comme décision (*consensus*)²⁷¹. Selon D.E. Luscombe, Abélard réorganise ainsi le vocabulaire traditionnel trop souvent ambigu²⁷². Chez

²⁶⁷«Et ut fit, ut novimus, ut quotidie homines in se experiuntur, aliquando audito verbo Dei, tanquam Domino dicente: Surge: contemnatur consensus ad iniquitatem, respiratur in salutem atque justitiam. Surgit mortuus in domo, reviviscit cor in cogitationis secreto. Facta est ista resurrectio animæ mortuæ intus intra latebras conscientiæ, tanquam intra domesticos parietes. Alii post consensum eunt in factum, tanquam efferentes mortuum, ut quod latebat in secreto, appareat in publico.» *Sermo XCVIII*, V, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, op. cit., p.101.

²⁶⁸Cf. Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., p.1-30.

²⁶⁹Cf. Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., p.31-40; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxxiii-xxxiv.

²⁷⁰Cf. Anselme, *Liber de conceptu uirginali et originali peccato*, c.4; Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, c.11-12.

²⁷¹Cf. R. Blomme, «À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard», *Ephemerides theologicae Louvanienses*, XXXIII, 1957, 319-347; R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain/Gembloux, Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S.A., 1958.

²⁷²«Abelard's intention in this (consent to an evil will constitutes sin, not the will for evil) as in much else seems to have been to reorganize the language of traditional discussion. He rephrased Augustine's precisions in order to fashion a more rigid and unambiguous vocabulary. Augustine gave Abelard the idea of the importance of consent in the enactment of sin. Abelard thereupon selected the factor of consent to evil as the univocal definition of sin, because it was

Augustin, la notion de volonté renvoie à une réalité multiple dont font partie à la fois cet acte de consentement et ce désir naturel d'être attiré par les attraits du monde, position qui reste plus près de celle que défendra Abélard dans les premières années comme théologien.

Tout ce développement sur ce qu'est le vice et à quoi il s'oppose, qui nous a entraînés jusqu'à l'analyse des notions de consentement, de volonté et de péché, fait suite à une interrogation initiale sur l'égalité des vices et des vertus. Nous avons déjà vu qu'Augustin se démarque de cette idée identifiée à la philosophie stoïcienne selon laquelle la possession d'une vertu entraîne celle de toutes les autres, de même que la possession d'un vice celle de tous les autres. Il n'en demeure pas moins que cette dernière thèse ressemble étrangement à celle que professe Augustin sur la charité comme vertu par excellence qui embrasse toutes les autres vertus. Mais l'évêque d'Hippone se défend bien de soutenir une telle position. Selon lui, la charité existe à de multiples degrés. Un individu peut donc être plus ou moins charitable, voire partager cette vertu avec des vices²⁷³. Ainsi les stoïciens ont tort, selon lui, de prétendre que celui

the unvarying and indispensable constituent of sin which must not be confused with the temptation or appetite or even the will which may precede it or with the action which may ensue upon it.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxxiv.

²⁷³«Caritas igitur de corde et conscientia bona et fide non ficta, (I. *Tim.* I, 15) magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis praecepti. [...] Cur ergo non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes; cum plenitudo Legis sit caritas? (*Rom.* XIII, 10.) An quanto magis est in homine, tanto magis est virtute praeeditus: quanto autem minus, tanto minus inest ei virtus; quia ipsa est virtus: et quanto minus inest virtus, tanto magis est vitium? Ubi ergo illa plena et perfecta erit, nihil ex vitio remanebit. [...] ...sic potest dici habere aliam, et aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem. Nam et major est in isto caritas, quam in illo, recte possumus dicere; et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad caritatem, quae pietas est: et in ipso uno homine quod maiorem habeat pudicitiam quam patientiam, et maiorem hodie quam heri, si proficit; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et ut generaliter breviterque complectar, quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum adtinet, virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur. Hæc in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero quæ jam non possit angeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine: quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet,

qui a une vertu les possède toutes; un individu peut avoir une certaine sagesse, bien qu'il ne soit pas vertueusement accompli²⁷⁴.

Augustin rejette avec encore plus d'énergie la conséquence pernicieuse de cette thèse qui laisse entendre que tous les péchés ou les fautes sont égaux²⁷⁵. De même qu'il existe des degrés dans les vices et les vertus, il en existe également dans les péchés, qui demeurent plus ou moins importants²⁷⁶. Ils varient donc en intensité selon leur gravité et leur quantité; plus graves et nombreux ils sont, plus coupables sont ceux qui les commettent²⁷⁷. En résumé, Augustin revient au point de départ de tout ce développement qui est l'explication du verset de saint Jacques selon lequel celui qui viole la loi en un seul point est coupable comme s'il l'avait violée tout entière²⁷⁸. Une atteinte à la Loi divine est, selon l'évêque d'Hippone, une atteinte à la charité, qui est la plénitude de la Loi. Ainsi celui qui enfreint une seule loi est aussi coupable

ex vitio est. Ex quo vitio non est justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet (III. *Reg.* VIII, 46.)» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.475-478.

²⁷⁴«Proinde mihi videntur Stoici falli, quia proficientem hominem in sapientia, nolunt omnino habere sapientiam, sed tunc haberet cum in ea omnino perfectus fuerit...» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.476.

²⁷⁵«Quia etsi verum est, eum qui habet unam, omnes habere virtutes; eum qui unam non habet, nullam habere: nec sic peccata sunt paria.» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.477.

²⁷⁶«Quia ubi virtus nulla est, nihil quidem rectum est; nec tamen ideo non pravo pravius est, distortoque distortius.» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.477.

²⁷⁷«Cur ergo non dicantur paria peccata? An forte quia magis facit contra caritatem, qui gravius peccat; minus, qui levius? Et hoc ipso quod admittit, fit quidem omnium reus: sed gravius peccans, vel in pluribus peccans, magis reus; levius autem vel in paucioribus peccans, minus reus: tanto majore scilicet reatu, quanto amplius; tanto minore, quanto minus peccaverit...» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.479.

²⁷⁸«...quomodo qui in uno offendat, factus est omnium reus? [...] Sed recolendum est unde venerit illa sententia, et quæ illam superiora pepererint, quibusque connexa dependeat.» *Epistola CLXVII*, I, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, *op. cit.*, p.470.

que s'il l'avait violée en entier, car il a manqué de charité dont dépend toute la Loi:

L'amour du prochain exclut le mal, et la plénitude de la loi est la charité. Or, personne n'aime son prochain sans aimer Dieu; et autant qu'il le peut, il inspire l'amour de Dieu à son prochain qu'il aime comme lui-même. Si on n'aime pas Dieu, on n'aime ni soi, ni son prochain. C'est ainsi que celui qui, ayant observé toute la loi, s'il la viole en un seul point est coupable comme s'il l'avait violée tout entière, parce qu'il agit contre la charité d'où dépend toute la loi. [...] Ainsi, par un seul péché, on devient coupable de tous les autres, parce que chaque péché est une violation de la charité, de laquelle dépend la loi.²⁷⁹

En conclusion, Augustin connaît très bien la doctrine de la vertu des philosophes, notamment celle qu'expose Cicéron dans le *De inventione*. Et compte tenu de l'immense influence qu'il a exercée sur toute la chrétienté, Augustin est probablement celui qui a le plus contribué à la transmission de cette théorie. L'évêque d'Hippone est tout à fait familier avec la description aristotélicienne de la vertu dans laquelle sont soulignés à la fois sa stabilité et sa permanence, ainsi que son caractère acquis. Sa connaissance de la position d'Aristote à ce sujet est d'ailleurs confirmée dans la description minutieuse qu'il donne de la notion d'*habitus* où il identifie l'un de ses sens à l'*hexis* des Grecs. On a vu d'autres traces d'aristotélisme dans la doctrine de la vertu qu'Augustin rapporte, comme la référence à la théorie du juste milieu ou à la thèse de la vertu comme moyen, c'est-à-dire comme intermédiaire pour

²⁷⁹«Dilectio proximi, malum non operatur. Plenitudo autem Legis, caritas. Nemo autem diligit proximum, nisi diligens Deum, et hoc, quantum potest, proximo impendat, quem diligit tamquam semetipsum, ut et ille diligat Deum: quem si ipse non diligit, nec se nec proximum diligit. Ac per hoc qui totam Legem servaverit, si in uno offenderit, fit omnium reus; quia contra caritatem facit, unde tota Lex pendet. [...] ...tamen etiamsi in uno (peccatum) offenderit, reus omnium est, qui contra eam (caritas) facit, in qua pendent omnia (Leges)?» *Epistola CLXVII*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome V, op. cit., p.478-479.

atteindre la béatitude. L'influence stoïcienne se fait également sentir, notamment lors de l'identification de la vertu avec la raison droite et parfaite. Il subsiste malgré tout quelques éléments qu'il faut attribuer à Augustin lui-même qui fait preuve à ce sujet d'une certaine originalité en mettant l'accent, par exemple, sur cette idée que des vices s'apparentent à des vertus, voire qu'il existe des pseudo-vertus, ce qui explique notamment qu'il y ait plus de vices que de vertus. Mais la grande force d'Augustin demeure avant tout la minutie et la clarté avec lesquelles il détaille ses analyses, comme on a pu le constater lorsqu'il décrit la notion d'*habitus* où il tient compte de l'ensemble de la question ou quand il expose les diverses étapes qui conduisent au vice. On peut affirmer, au bout du compte, que la description de la vertu qu'expose Augustin n'est pas tout à fait homogène, bien que domine nettement la conception d'Aristote.

L'intérêt d'Augustin pour ces questions philosophiques doit être compris dans un cadre plus vaste où la quête de l'absolu est omniprésente. Il ne faut surtout pas conclure que l'évêque d'Hippone rejette les vertus humaines, lorsqu'il tente, en fait, de les élever vers le surnaturel. Et ces vertus cardinales divinisées sont complétées par les vertus théologiques dont la charité constitue la vertu par excellence. Il se défend bien alors de soutenir une thèse qui s'apparenterait à celle des stoïciens qui prônent à cet égard un réductionnisme complet. On peut dire qu'Augustin suit, dès lors, non plus l'enseignement des philosophes, mais celui de l'Écriture. La nature de la vertu et du vice doit désormais être adaptée à cette nouvelle perspective. Alors que la vertu philosophique est acquise, on ne peut posséder la vertu surnaturelle, qui est infuse, sans l'intervention divine. Quant au vice, sa nature est plus difficile à

cerner. Bien que la faute dépende ultimement de notre libre arbitre, il semble bien qu'Augustin estime parfois que le vice est inné en raison de la chute de nos premiers parents. En fait, c'est toute notre nature qui serait viciée à la suite du péché originel! À d'autres occasions, il est clair qu'Augustin considère que les vices sont acquis, comme lorsqu'il décrit les étapes qui conduisent au péché et ultimement au vice; l'habitude de consentir à nos désirs mauvais entraîne inévitablement les vices. Mais le vice reste toujours à ses yeux distinct du péché ou de la faute morale.

Augustin présente une doctrine morale que plusieurs ont qualifiée de volontariste. Il est vrai que lorsqu'il discute des vices apparentés aux vertus, voire des pseudo-vertus, son critère de démarcation demeure la finalité, à savoir l'intention recherchée. Les vertus authentiques, ajoute-t-il, sont celles que l'on recherche sans but intéressé, alors que les véritables péchés sont ceux du cœur. L'utilisation de la notion de consentement révèle de nouveau son attachement aux mouvements intérieurs. La faute est consommée dès qu'il y a consentement au plaisir mauvais, consentement qui demeure, soit dit en passant, indépendant de l'action qui pourrait suivre. Nous avons vu également qu'il fallait rapprocher cette notion de consentement de celle de volonté qui semble l'inclure. Tout compte fait, la vie intérieure prédomine bel et bien dans la morale d'Augustin. Abélard va reprendre la plupart de ces éléments augustiniens tout en y mettant un peu d'ordre, comme cette distinction claire entre la volonté et le consentement. En bref, Augustin présente une description de la vertu philosophique en accord presque complet avec la conception d'Aristote, mais il se rapproche considérablement du platonisme et, bien sûr, de la doctrine chrétienne lorsqu'il projette ces mêmes vertus au

niveau surnaturel et qu'il affirme qu'en définitive seule la charité constitue la véritable vertu.

Tandis que les philosophes, pouvons-nous dire, voyaient dans les vertus une part constitutive de la béatitude, valant par conséquent pour soi, elles ne font chez saint Augustin que préparer la vie bienheureuse et elles tirent leur prix de cette fin où les porte l'amour. Innovation considérable dans sa discrétion. Elle prend l'apparence d'une fidélité, puisque les vertus philosophiques sont conservées et leurs noms respectés. Elle n'en déplace pas moins de la terre au ciel le centre de gravité de la vie morale.²⁸⁰

2. 5. La vertu comme *habitus* chez Boèce (v.480-v.524)

Boèce a transmis à l'Occident chrétien les traductions latines des traités de l'*Organon*, dont un certain nombre, connus sous le nom de *logica uetus*, étaient accessibles du temps d'Abélard²⁸¹. Parmi ces textes, il va sans dire que nous portons un intérêt particulier aux *Catégories*, où sont décrites les notions d'*hexis* et de *diathesis*, d'autant plus que ce traité est accompagné d'un commentaire détaillé. D'autres écrits originaux de Boèce nous intéressent également, comme le *De differentiis topicis* dans lequel nous trouvons des passages relatifs à ces concepts, notamment des définitions de la vertu qui ne sont pas très éloignées de celles que nous avons rapportées jusqu'ici.

²⁸⁰Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p.63.

²⁸¹Cf. Bernard G. Dod, «Aristoteles Latinus», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.45-79.

Nous nous arrêterons d'abord sur le vocabulaire latin se rapportant aux qualités du premier genre que va fixer Boèce dans ses traductions. Mais Boèce ne fait pas qu'instituer une terminologie latine qui sera reprise ultérieurement par plusieurs médiévaux. Il introduit également des explications qui dépassent bien souvent le simple cadre des textes logiques. Nous découvrirons ainsi que Boèce amène certaines précisions qui se retrouvent principalement dans l'*Éthique à Nicomaque*. Nous verrons notamment la distinction qu'il rapporte entre la conception socratique de la vertu et celle d'Aristote. On sait qu'Abélard connaît les *Catégories* en majeure partie grâce aux Commentaires et à la traduction latine qu'en a faite Boèce²⁸². C'est donc surtout par l'intermédiaire de ce dernier que Maître Pierre va prendre contact avec la conception aristotélicienne de la vertu comme *habitus (hexis)*, conception qui lui était également accessible, d'une manière légèrement modifiée, par l'entremise notamment des œuvres de Cicéron et d'Augustin. En bref, Boèce est certainement un acteur privilégié dans la transmission à la fois de la notion d'*habitus* et des définitions de la vertu.

²⁸²Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128; R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115-116; *Sic et non* CXLIV, P.L.178, p.1590-1591. «Abelard brought pagan moral themes into theology. For example, at the beginning of the second book of his *Scito te ipsum* he underlined what Boethius had found in Aristotle's *Categories* concerning virtue as a habit. According to Aristotle, habit is more than a simple disposition of character; it is a quality acquired by effort and perseverance and anchored in one's being, producing a mark in the soul which is difficult to efface. Virtue is like this. [...] In this appreciation of virtue as a habit of mind, as a natural quality acquired by human effort, Abelard and his school stood out from contemporary theologians.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxv. Dans son introduction à la *Dialectica* d'Abélard, de Rijk signale: «This volume (*volumen secundum predicamenta* du *tractatus primus* de la *Dialectica*) gives an exposition of the Aristotelian *Categories*, founded on Boethius' translation and commentary.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, First complete edition of the Parisian manuscript with an introduction, 2nd revised edition, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V. — Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke, 1970, p.xxix.

Au troisième livre du *In Categorias Aristotelis*, consacré en grande partie à la catégorie de la qualité, Boèce discute des notions d'*habitus* et de *dispositio*. Il transmet d'entrée de jeu, selon la procédure habituelle, la traduction latine du passage du texte d'Aristote qu'il s'apprête à gloser et que nous tenons à reproduire *in extenso*, afin d'exposer le vocabulaire utilisé:

J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être tel. Mais la qualité (*qualitas*) est au nombre de ces choses qui se prennent de plusieurs manières. Une <première> espèce de qualité est appelée *habitus* et *dispositio*. Mais l'*habitus* diffère de la *dispositio* en ce qu'il est plus permanent (*permanentior*) et a plus de durée (*diuturnior*). Telles sont les sciences (*scientiæ*) et les vertus (*virtutes*). La science semble en effet faire partie de ces choses permanentes qui sont difficiles à mouvoir, même si on ne la possède que modérément, à moins que par hasard un grand changement ne se produise à la suite d'une maladie ou de quelque chose de semblable. De même aussi la vertu, comme la justice, la tempérance et autres choses semblables, ne semble pas pouvoir être facilement mue, ni changée. D'autre part, on appelle affections (*affectiones*) ces <qualités> qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, comme la chaleur et le froid, la santé et la maladie, et autres choses semblables. En effet, l'homme est en quelque sorte disposé envers elles et est rapidement changé, de chaud il devient froid et de bien portant, malade. Et il en est de même des autres <affections>, à moins que par hasard certaines d'entre elles n'arrivent, avec le temps, à devenir naturelles (*in naturam cujusque transferri*), de sorte que l'affection (*affectus*) serait irrémédiable ou difficile à mouvoir, mais certain l'appellerait déjà *habitus* (*habitudinem*).²⁸³

²⁸³«Qualitatem autem dico, secundum quam quales quidam dicuntur. Est autem qualitas eorum quæ multipliciter dicuntur, et una quidem species qualitatis habitus et dispositio dicitur. Differt autem habitus a dispositione, quod permanentior et diuturnior est. Tales autem sunt scientiæ et virtutes; scientia enim videtur esse permanentium et eorum quæ difficillime moveantur, si quis vel mediocriter sumat scientiam, nisi forte grandis permutatio facta sit, vel ab ægritudine, vel ab aliquo hujusmodi. Similiter autem et virtus, ut justitia et temperantia, et singula talium non videntur posse facile amoveri, neque facile permutari. Affectiones vero dicuntur quæ sunt facile mobiles et cito permutabiles, ut calor et frigiditas, sanitas et ægritudo, et alia hujusmodi. Afficitur enim circa eas homo quodammodo, citoque permutatur, et ex calido frigidus fit, et ex sanitate in ægritudinem transit. Similiter autem in aliis, nisi forte in his quoque contingat propter temporis longitudinem in naturam cujusque transferri, ut insanabilis, vel difficile mobilis existat affectus, quem jam quilibet habitudinem vocet.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.240A, D-241A. Nous traduisons. Cf. *Catégories* 8, 8b 25-9a 3.

On constate que Boèce emploie, à la suite de Cicéron, le terme latin «*habitus*» pour traduire le grec «*hexis*». On se rappelle qu'Augustin préfère également utiliser «*habitus*» pour rendre le même substantif, bien qu'il use parfois du mot «*consuetudo*». Remarquons qu'il semble de plus se servir indistinctement des vocables «*habitus*» et «*habitudo*». Voulant éviter toute confusion, l'évêque d'Hippone estimait, quant à lui, qu'il est préférable de n'utiliser «*habitudo*» que pour dénoter la complexion du corps, c'est-à-dire un état qui s'apparente à ce que décrit la catégorie aristotélicienne de l'*ekhein*. Ce dernier avait raison d'apporter cette précision, d'autant plus que Boèce emploie également le terme «*habitudo*» lorsqu'il est question d'états corporels²⁸⁴.

Quant au mot grec «*diathesis*», il est traduit d'une manière synonymique tantôt par «*dispositio*», tantôt par «*affectio*» ou «*affectus*»; les exemples apportés ne font aucun doute là-dessus. Il faut cependant rester vigilant sur l'utilisation que fait Boèce du terme «*affectio*». Nous verrons plus loin qu'il l'emploie également comme synonyme d'«*habitus*»! Mais ce qui semble au départ n'être qu'une confusion ou un manque de cohérence se révélera plutôt être une précision, du moins par rapport à Aristote. On se rappelle, en effet, que c'est plutôt le Stagirite qui use confusément du mot «*diathesis*» qui sert à la fois à exprimer le genre, comprenant l'*hexis* et la *diathesis* pris au sens étroit, et à dénoter cette même qualité qu'est la *diathesis*. Apparemment conscient des difficultés que peut entraîner cette polysémie, Boèce a préféré utiliser un terme tiers qui inclut aussi bien l'*habitus* que la *dispositio*, qu'il différencie, soit dit en passant, très clairement. Rappelons que l'ensemble des auteurs examinés

²⁸⁴Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.243D-244A.

jusqu'à maintenant ne font pas la distinction entre l'*habitus* et la *dispositio*, bien que certains d'entre eux, comme Augustin, semblent l'admettre implicitement. Par exemple, «*dispositio*» a chez Cicéron un sens précis qui ne s'oppose aucunement au terme «*habitus*». Il renvoie plutôt à une partie précise de la rhétorique qui consiste à ordonner — à disposer — les arguments fournis par l'invention (*inventio*)²⁸⁵.

Boèce signale quelques points dignes d'intérêt dans son commentaire du passage précité des *Catégories*. Son examen porte surtout sur les notions d'*habitus* et de *dispositio*. Tout en gardant présent à l'esprit ce que l'on vient de dire au sujet du statut générique d'*affectus*, Boèce met ici l'accent sur le fait qu'il utilise indistinctement les termes «*dispositio*» et «*affectio*»²⁸⁶, et cela vaut non seulement de sa traduction latine des *Catégories*, mais également de son commentaire²⁸⁷.

Il n'en reste pas moins que l'utilisation du mot «*affectio*» dans ce sens soulève une nouvelle interrogation. Si «*affectio*» signifie notamment une qualité peu stable et temporaire, telle que décrite par Aristote dans les *Catégories*, quel est alors le terme qu'utilise Boèce pour rendre le troisième

²⁸⁵«Quare materia quidem nobis rhetoricae videtur artis ea, quam Aristoteli visam esse diximus; partes autem eae, quas plerique dixerunt, inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant; dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio... [...] Non loco dicitur (narratio), cum non in ea parte orationis collocatur, in qua res postulat; quo de genere agemus tum, cum de dispositione dicemus; nam hoc ad dispositionem pertinet.» Cicéron, *De inventione* I, VII, 9; XXI, 30, in H. Bornecque, *op. cit.*, p.12-14, 46. Cf. H. Merguet, *Handlexikon zu Cicero*, *op. cit.*, p.206.

²⁸⁶«Dispositionem vero indiscrete idem quod affectionem voco.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.241C-D.

²⁸⁷«...et una quidem species qualitatis habitus affectioque dicitur. [...] Habitus namque dispositio idem est secundum speciem, sed numero tantum et propria quadam qualitate dissentiunt.» Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.241C-D.

genre de la qualité que l'on nomme bien souvent en français «affection» (*pathos*)²⁸⁸. Cette dernière qualité renvoie, on le sait, à ce mouvement momentané de l'âme provoqué par une cause extérieure ou par la nature de l'homme, comme l'excès de colère ou la colère elle-même, et se distingue ainsi de l'*hexis* stable qui, comme la vertu, peut engendrer des actes. Notons qu'Aristote ne considère pas le *pathos* comme une véritable qualité et réserve plutôt ce titre aux qualités affectives (*pathêtikai poiotêtes*)²⁸⁹. Voulant donc éviter toute confusion possible, Boèce utilise le terme «*passio*» pour traduire le substantif grec «*pathos*», comme l'avait fait avant lui Augustin²⁹⁰:

La troisième espèce de la qualité est <formée> des qualités affectives (*passibiles qualitates*) et des affections (*passiones*), comme le sont la douceur, l'amertume, l'âpreté et toute chose qui leur est apparentée.²⁹¹

À l'instar d'Aristote, Boèce précise dans le même commentaire que la vertu et le savoir constituent des *habitus* et il ajoute, de surcroît, le cas de l'art (*ars*)²⁹². Bien qu'il n'en soit pas question dans les *Catégories*, Aristote explique

²⁸⁸Cf. J. Tricot, *Aristote. Organon I. Catégories - II. De l'interprétation*, op. cit., p.44 sqq.

²⁸⁹Cf. Aristote, *Catégories* 8, 9a 28-10a 10; É.N. II, 4.

²⁹⁰«Duae sunt consentiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci *pathe*, nostri autem quidam, sicut Cicero, *perturbationes*, quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero, sicut iste (Apulée), de Graeco expressius *passiones* vocant. Has ergo *perturbationes* sive *affectiones* sive *passiones* quidam philosophi dicunt etiam in sapientiam cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodam modo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat.» *De civitate Dei* IX, IV, in *Œuvres de saint Augustin* XXXIV, op. cit., p.350-352.

²⁹¹«Tertia vero species qualitatis est *passibiles qualitates* et *passiones*; sunt autem huiusmodi, ut dulcedo, amaritudo, austeritas, et omnia his cognata.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.245D. Nous traduisons. F. Brémond rend fort malencontreusement, dans la récente *Encyclopédie philosophique universelle*, «*diathesis*» et «*pathos*» par le terme «affection», sans compter qu'il rend «*hexis*» non pas par «*habitus*», mais par «habitude», normalement utilisé pour traduire «*ethos*». Cf. F. Brémond, «Affection», in *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, vol. dirigé par Sylvain Auroux, France, Presses universitaires de France, 1990, p.49.

²⁹²«*Habitudines* sunt ut artes, disciplinæ, virtutes.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242A.

dans l'*Éthique à Nicomaque* que l'art (*tekhnê*) est une *hexis*, bien qu'il ne soit pas considéré comme une vertu²⁹³. De fait, l'art est subordonné, selon le Stagirite, à la morale, encore qu'il ait pour fin un bien non pas absolu, mais relatif²⁹⁴. Or, en joignant l'art à la liste des *habitus*, Boèce interprète le passage des *Catégories* qui nous intéresse dans une perspective un peu plus globale de la pensée d'Aristote. Notons enfin que Boèce utilise également dans son commentaire le terme «*disciplina*» comme équivalent, selon toute apparence, de «*scientia*», à l'instar de son devancier chrétien Augustin²⁹⁵.

²⁹³«Et puisque l'architecture est un art (*tekhnê*), et est essentiellement une certaine disposition (*hexis*) à produire, accompagnée de règle (*meta logou*), et qu'il n'existe aucun art qui ne soit une disposition (*hexis*) à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition (*hexis*) de ce genre qui ne soit un art, il y aura identité entre art (*tekhnê*) et disposition (*hexis*) à produire accompagnée de règle exacte.» É.N. VI, 4, 1140a 6-11. «En outre, dans l'art (*tekhnês*) on peut parler d'excellence (*aretê*), mais non dans la prudence. Et, dans le domaine de l'art, l'homme qui se trompe volontairement est préférable à celui qui se trompe involontairement, tandis que dans le domaine de la prudence c'est l'inverse qui a lieu, tout comme dans le domaine des vertus également. On voit donc que la prudence est une excellence (*aretê*) et non un art (*tekhnê*).» É.N. VI, 5, 1140b 21-25. Au sujet de ce dernier passage, Gauthier et Jolif signalent: «Ce qu'Aristote veut dire, c'est donc que l'art n'est pas une *perfection* par lui-même: il y a de bons et de mauvais artisans; pour qu'un artisan sache faire œuvre parfaite, il ne lui suffit pas de son art, il lui faut la maîtrise dans cet art. Au contraire, la sagesse est une perfection par elle-même: il n'y a pas de bons et de mauvais sages; pour savoir agir moralement à la perfection, il suffit d'être sage.» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 2^e partie, *op. cit.*, p.473.

²⁹⁴«Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble.» É.N. I, 1, 1094a 1-2. «De plus, il n'existe aucun art productif du plaisir; cependant toute chose bonne est l'œuvre d'un art.» É.N. VII, 12, 1152b 18-20. «La pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée commande également l'intellect poétique, puisque dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait <est une fin au sens absolu>, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet.» É.N. VI, 2, 1139a 35-1139b 4.

²⁹⁵«Disciplina quoque etiam ipsa est in permutatione difficilis. Quis enim sciens triangulum, duobus directis angulis, tres interiores similes habere angulos, hanc scientiam praeter vim (ut dictum est) fortioris passionis amisit?» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242B.

Boèce s'arrête un moment sur la question de la vertu. Il distingue alors la position socratique, telle que rendue par Platon, de celle d'Aristote²⁹⁶. Bien qu'elle soit demeurée assez peu développée, la conception de la vertu de Platon a possiblement évolué sous l'impulsion de Socrate²⁹⁷, dont la position aurait elle-même subi des transformations²⁹⁸. Nous savons qu'Aristote ramène, comme le rapporte ici Boèce, cette doctrine socratique à l'idée selon laquelle la vertu relève du domaine intellectuel²⁹⁹. Le Stagirite, qui s'élève contre cette

²⁹⁶«Aristoteles enim virtutes non putat scientias, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis esse declarat.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242C.

²⁹⁷«Platon pose avant tout la question de savoir si l'*aretê* peut s'enseigner (*Protagoras*), et ce faisant il renforce ce qui semble avoir été, déjà chez Socrate, l'identification de la vertu et de la science (ou du savoir)... [...] Chaque *aretê* possède son *eidos*, et se trouve donc susceptible d'une définition (*Ménon* 72c), à charge pour la philosophie de la fournir. C'est *La République* qui fournit la structure unitaire, dans laquelle la justice intègre, selon un modèle tripartite à la fois psychologique et politique, la sagesse/prudence, le courage et la tempérance. La justice est l'harmonie des trois vertus, relatives aux trois parties de l'âme et aux trois classes de l'État idéal.» G. Leroux, «Areté (excellence, vertu)», in *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, op. cit., p.156. «...l'identification de la vertu et de la science, qu'on peut avec une certitude suffisante attribuer à Socrate, implique une modification considérable de la notion même d'*aretê*. [...] Identifier vertu et science, c'est au contraire définir l'*aretê* par cette disposition habituelle (*hexis*), dont les belles actions ne sont que la manifestation et qui participe à la stabilité de la science. L'enseignement de Socrate ouvre ainsi, pour la réflexion, des voies nouvelles. De fait, si Platon n'offre pas sur ce point une théorie très élaborée, il lui arrive pourtant fréquemment de définir la vertu comme une *hexis*...» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, op. cit., p.105.

²⁹⁸«As the finale of an elenctic debate is a confutation, a dialogue exhibiting the Socratic Method in action cannot yield a positive theory. It is often said that in these dialogues Socrates is made to teach the doctrine that virtue is knowledge. But in the *Protagoras* and *Meno* Socrates argues against this equation. For knowledge is what can be taught: so if virtue cannot be taught, it is not knowledge. Elsewhere, as in the *Euthydemus*, Socrates does argue in the other direction.» Gilbert Ryle, «Plato», in *The Encyclopedia of Philosophy* 6, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, p.329b.

²⁹⁹«Socrate l'Ancien pensait que la fin était de connaître la vertu et il s'était mis en quête de savoir ce qu'est la justice et ce qu'est le courage et chacune des parties de la vertu; certes il avait raison de procéder ainsi, car il pensait que toutes les vertus sont des sciences, de sorte que connaître la justice et être juste coïncidaient...» *Éthique à Eudème* I, 5, 1216b 4-8. «In general we may say that Plato accepted the Socratic identification of virtue with knowledge. [...] The doctrine that virtue is knowledge is really an expression of the fact that goodness is not a merely relative term, but refers to something that is absolute and unchanging: otherwise it could not be the object of knowledge.» Cf. F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I: *Greece and Rome*, op. cit., p.218-219.

position³⁰⁰, différencie plutôt la vertu morale de la vertu intellectuelle³⁰¹ et soutient la thèse selon laquelle la première appartient à la vie pratique. Il va même jusqu'à affirmer que le savoir théorique a bien peu d'importance dans l'acquisition de la vertu³⁰². À la limite, la vertu morale n'est pas quelque chose qui peut être enseigné, bien que cet enseignement puisse se révéler à cet égard d'une certaine utilité³⁰³.

La propriété de la vertu d'être stable, qui constitue une caractéristique fondamentale de l'*habitus*, intéresse aussi l'auteur de la *Philosophiae consolatio*. Ce dernier signale que la stabilité d'une vertu ne peut être modifiée

³⁰⁰«...ce n'est pas de connaître la nature de la vertu qui est le plus précieux mais de savoir ses sources. En effet ce n'est pas savoir ce qu'est le courage que nous désirons mais être courageux, ni ce qu'est la justice mais être justes, tout comme nous préférons être en santé plutôt que de connaître la nature de la santé et avoir une bonne condition physique plutôt que de connaître la nature d'une bonne condition physique.» *Éthique à Eudème* I, 5, 1216b 21-26. Cf. É.N. II, 2, 1103b 26-29; É.E. VIII, I, 1246a 36 sqq, 1246b 35. «...la distinction qu'il (Aristote) établit entre vertus de l'intellect et vertus du caractère marque son souci de se séparer de l'intellectualisme socratique tel que l'avait compris Platon: la vertu du caractère n'est pas le fruit de l'enseignement, mais de l'exercice, et c'est dans cet esprit anti-intellectualiste que le dernier chapitre du livre II (de l'*Éthique à Nicomaque*) marquera fortement le caractère ascétique de l'habitude morale.» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, op. cit., p.105.

³⁰¹Cf. É.N. I, 13, 1103a 5-7; II, 1, 1103a 12-18; É.E. II, 1, 1220a 5 sqq.

³⁰²«...pour la possession des vertus, le savoir (*eidenai*) ne joue qu'un rôle minime ou même nul, à la différence des autres conditions, lesquelles ont une influence non pas médiocre, mais totale, en tant précisément que la possession de la vertu naît de l'accomplissement répété des actes justes et modérés.» É.N. II, 3, 1105b 1-4.

³⁰³«La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude...» É.N. II, 1, 1103 a 14-16. «L'effort d'Aristote est d'ailleurs un effort de synthèse, qui exclut toutes les outrances et ne garde que les intentions profondes; en définitive, les trois grandes théories sur l'acquisition de la vertu sont intégrées dans l'*Éthique à Nicomaque*: la vertu morale n'est pas un don de nature, mais nous en possédons naturellement le germe, cette bonne nature qui est la vraie noblesse... [...] ...elle n'est pas le fruit de l'enseignement, mais l'enseignement sera grandement utile à l'auditeur bien disposé. Aristote peut écrire sans forcer sa pensée que trois facteurs concourent à la vertu: la nature, l'habitude et la science (*phusis, ethos, logos*...)» Gauthier & Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, op. cit., p.106. Cf. Aristote, *Les politiques* VII, 13, 1332a 39-1332b 12; É.E. II, 1, 1220a 9-14; II, 11; VIII, 1.

que par une force qui lui est supérieure³⁰⁴. Ce faisant, Boèce est plus explicite qu'Aristote lui-même, pour qui seul un grand bouleversement (*megalê metabolê*) peut transformer la stabilité d'une vertu³⁰⁵, bien qu'il semble difficile de déterminer avec précision le degré exact d'une vertu ou de la force nécessaire pour la dégager.

Une disposition (*diathesis*) peut devenir un *habitus*, poursuit-il, si le possesseur de celle-ci persiste pour qu'elle devienne, par augmentation, quasi permanente et stable³⁰⁶. Selon Boèce, il existe au moins trois positions distinctes qui expliquent ce passage de la disposition à l'*habitus*. Il s'agit, pour certains, dont fait partie vraisemblablement Boèce lui-même³⁰⁷, d'un accroissement ou d'une augmentation (*intentio*), alors qu'il consiste plutôt, pour d'autres, en une transformation ou une modification (*permutatio*). Il n'existe enfin, pour certains autres, aucun lien entre la disposition et l'*habitus*³⁰⁸. On

³⁰⁴«Quocirca constat esse habitus stabiliter permanentes, difficileque mutabiles, hoc tantum excepto, ut non eas vis aliqua major alicujus permutationis impellat et destruat.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242C.

³⁰⁵Cf. *Catégories* 8, 8b 32.

³⁰⁶«Si quis autem dispositus ad aliquam rem sit, non eum necesse est etiam habitum habere, ut si quis negligentius opertus algore quatiatur, dispositus quidem tunc ad frigus est, non tamen ejus retinet habitum. [...] ...sic etiam habitus atque dispositio cum idem sint, utraque sola differunt intentione, quod auctior quodammodo, et incremento quodam permanentior firmiorque est habitus dispositione...» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.243B-D.

³⁰⁷Cf. *Ibid.*; Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.218B-C.

³⁰⁸«Sed nunc quidam ita est habitus, ut non per dispositionem creverit, neque per aliquam nondum durabilem qualitatem ad perfectum venerit statum, ut est nasi curvitas, vel cæcitas oculorum, si subita facta sit. Hæc enim ab ipso habitu nulla præcedente dispositione coeperunt; forte enim nunquam ad ea dispositus fuit aliquis, qui adhuc non haberet. Alii vero habitus intentione fiunt atque inveteratione dispositionis, ut ea quæ in artibus doctrinisque versantur. Prius enim quis ad ea dispositus est, post vero habitum capit, alia vero non intentione, sed quadam permutatione ad habitum veniunt, ut lac quod ex liquido defigitur et constipatur in caseum, et vinum quod ex dulci atque sua vi in acidum gustum saporemque convertitur; neque enim plus tunc vinum est quam fuit ante cum esset suave, sed cum quadam permutatione in aliam qualitatem habitudinemque transgressum est.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.243D-244A. Ces conceptions ne sont pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, les positions contemporaines de la théorie de l'évolution, que l'on pense à celle de

se rappelle qu'Aristote affirme à ce sujet qu'une *diathesis* peut toujours devenir avec le temps, avec la pratique et l'habitude (*ethos*) s'entend, une *hexis*; toute *hexis* est une *diathesis*, alors que l'inverse ne s'ensuit pas nécessairement³⁰⁹. Il faut préciser que l'un des cas dont discute Boèce ne concerne pas les *habitus* de l'esprit acquis par l'exercice, comme la vertu, le savoir et l'art³¹⁰, mais plutôt les *habitus* corporels³¹¹. On constate ainsi que Boèce ne réserve pas le terme «*habitus*» (*hexis*) aux seuls états de l'esprit, alors qu'Aristote est moins explicite à ce sujet, bien qu'il ne semble pas écarter tout à fait cette possibilité³¹².

Dans le même Commentaire aux *Catégories*, à la section consacrée aux relatifs (*De relativis*)³¹³, Boèce discute à nouveau de la notion d'*habitus*, notamment de la vertu comme *habitus*. Au moment où il est question de la disposition (*dispositio vel affectio*) et de l'*habitus* comme relatifs, Boèce distingue, à l'instar d'Aristote, le premier état temporaire du second plus

Darwin — sélection naturelle par mutations génétiques — ou à celle de Lamarck — adaptation aux besoins (l'hérédité de l'acquis).

³⁰⁹Cf. *Catégories* 8, 9a 2, 10-14.

³¹⁰«Habitudoines sunt ut artes, disciplinæ, virtutes. Nam ars non facile mobilis videtur et diutissime permanet. Hoc enim ars ipsa meditatur ut usu atque exercitatione non pereat.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242B.

³¹¹«Quin etiam si qua sunt quæ per longi temporis ægritudinem corporibus immutabiliter indurantur, ut ea jam in naturam quodammodo corporis cujusque transierint, ut si quis percussus cicatricem faciat insanabilem, illi ex dispositione et affectione quidam factus est habitus. Quocirca recte dictum est dispositiones inveteratas habitus facere.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242D.

³¹²«En effet, l'homme se trouve dans une certaine disposition à leur égard (les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées), mais il en change vite, de chaud devenant froid, et de bien portant, malade; et ainsi du reste, à moins que quelqu'une de ces dispositions n'arrive elle-même, avec le temps, à devenir naturelle, et ne soit invétérée ou difficile à mouvoir: on pourrait peut-être dès lors les appeler état (*hexis*).» *Catégories* 8, 8b 38-9a 4.

³¹³Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.216D-240A. Cette section correspond au chapitre 7 des *Catégories* d'Aristote.

permanent³¹⁴. On a vu précédemment qu'il identifie la *dispositio* et l'*affectio* qui constituent, toutes les deux, des dispositions temporaires et changeantes. On va voir à l'instant que Boèce met également sur le même pied *affectio* et *habitus*. Il faut se rappeler qu'*affectio* sert de terme générique aussi bien à la *dispositio* qu'à l'*habitus*:

...puisque la vertu et les vices sont tous les deux des *habitus*. La vertu est, en effet, une affection (*affectio*) de l'esprit (*mentis*) dirigée d'une manière droite et qui est difficilement sujette au changement, <alors que> le vice est une affection (*affectio*) <de l'esprit> dirigée d'une manière mauvaise et <qui est>, elle-même, à la fois difficilement mobile et d'une longue durée. Donc puisque le vice et la vertu sont des *habitus*, et que tout *habitus* est désigné comme relatif (l'*habitus* est habile à une chose), la vertu et le vice seront des relatifs. Mais ils sont <aussi> des contraires, donc on ne répugne pas à admettre que les contraires soient des relatifs.³¹⁵

Il est clair, d'après ce passage, qu'«*habitus*» et «*affectio*» renvoient à la même réalité. Plus loin, Boèce rapproche également l'*habitus* de la *passio immutabilis* (*passibiles qualitates*), par opposition à la simple *passio*, dans la

³¹⁴«De sensu quidem et scientia dictum est superius, nunc vero de habitu, dispositione, et positione dicendum est. Dispositio est ad aliquam rem mobilis applicatio, ut si quisquam flammæ propinquus caleat, ille dispositus dicitur ad calorem, id est, habens aliquam applicationem conjunctionemque ad calorem. Idem vero est affectio quod dispositio, ne novo nomine error oriat: et ideo dispositio cum sit quædam ad aliam rem conjunctio, vel ab alia affectio, facile mobilis est, celerius etenim permutatur. Habitus autem est dispositionis vel affectionis firma et non facile permutabilis accessio, ut si quisquam in sole ambulans fuscior fiat, dispositus ad nigredinem dicitur et nigredine affectus. Sin autem illa nigredo fortius et immutabiliter corpus infecerit, habitus nominatur: quocirca habitus est inveterata affectio. Unde omnis habitus dispositio vel affectio est, non autem omnis dispositio vel affectio habitus.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.218B-C.

³¹⁵«...quoniam virtus et vitia utraque sunt habitus, virtus enim est mentis affectio in bonam partem, et difficile commutabilis, vitium affectio in malam partem, ipsa quoque difficile mobilis et diuturnitate perdurans; quoniam igitur et vitium et virtus habitus sunt, omnis autem habitus ad aliquid esse monstratus est (habilis enim rei habitus est) erunt virtus atque vitium relativa, sed hæc contraria sunt, igitur relativa contraria suscipere non recusant.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.220C-D. Nous traduisons.

mesure où il s'agit de deux natures durables et stables³¹⁶. Cet extrait fait surtout ressortir explicitement que le vice constitue, à l'exemple de la vertu, un *habitus*, ce qui fait en sorte qu'il est acquis et difficilement transformable. Sachons qu'Aristote ne le précise pas dans les *Catégories* et qu'il faut se référer, entre autres, à ses traités consacrés à l'éthique pour que cela soit nettement confirmé³¹⁷. Abélard va reprendre, dans le *Dialogus*³¹⁸, cette thèse énoncée par Boèce selon laquelle non seulement la vertu, mais également le vice constituent des *habitus*, bien qu'il hésitera à le réaffirmer dans l'*Ethica*, considéré comme son ouvrage majeur consacré à la morale. À l'instar d'Aristote dans ses *Catégories*, Abélard ne signale donc pas, dans cet ouvrage de maturité, que le vice est, dans tous les cas, un état acquis stable et quasi permanent; il suppose même, à quelques reprises, que certains d'entre eux sont plutôt des qualités innées de la nature humaine³¹⁹. Nous n'insistons pas ici davantage sur cette question. Signalons enfin que dans la lignée de Cicéron et d'Augustin, Boèce reprend explicitement cette idée que l'*habitus* constitue une qualité de l'esprit, bien qu'il utilise «*mens*» à la place d'«*animus*».

Il est de nouveau question de la vertu comme *habitus* dans un autre traité de Boèce, le *De differentiis topicis*. D'une manière plus précise, l'auteur se demande si la vertu peut être vraiment définie comme un *habitus* d'un esprit bien constitué. Il répond simplement en indiquant que si les principales composantes ou espèces de la vertu, que sont les vertus cardinales, constituent,

³¹⁶«Et ne multa dicenda sint, hoc quoque constat in habitu et dispositione, quod habitus immutabilis passio est, dispositio vero non similiter, sed affectio quædam est, et ad aliquam rem conjunctio, quæ potest facile permutari.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.218D.

³¹⁷Cf. É.N. III, 7.

³¹⁸Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, op. cit., p.115.

³¹⁹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4.

chacune d'elles, un *habitus* d'un esprit bien constitué, il en résulte alors que la réalité que représente le genre spécifique de la vertu est également un *habitus* d'un esprit bien constitué. Rapportons le passage en question et rappelons-nous qu'il apparaît dans le cadre d'une discussion logique:

La question porte sur la définition, à savoir si <l'énoncé> «L'*habitus* d'un esprit (*mentis*) bien constitué» n'est pas la définition de la vertu. C'est pourquoi, nous allons faire la démonstration par les espèces qui va comme suit: si la justice, la force, la modération et la prudence sont des *habitus* d'un esprit bien constitué, or ces quatre <types de vertus> sont subordonnés à la vertu comme genre, donc «La vertu est un *habitus* d'un esprit bien constitué» <est> une proposition parfaite. En effet, ce qui est dans chaque partie l'est nécessairement dans le tout. Il en va de même dans la démonstration par les parties, c'est-à-dire par les parties du genre, qui sont nommées les espèces: en effet, la justice, la force, la tempérance et la prudence sont des espèces de la vertu.³²⁰

Boèce donne une nouvelle définition de la vertu dans un autre traité de logique, le *Liber de divisione*. Elle diffère légèrement de celle que l'on vient de rapporter, bien que toutes les deux aient été très influentes, notamment chez Abélard qui les incorpore, comme nous le constaterons au prochain chapitre, à sa doctrine de la vertu. Remarquons que dans la description du *De differentiis topicis*, Boèce attribue à l'esprit (*mens*) la qualité d'être bien constitué (*bene constitutæ*), alors que dans la définition du *Liber de divisione* que nous citons à l'instant, c'est l'*habitus* qui est considéré *optimus*:

³²⁰«Quæstio est de diffinitione, id est an habitus mentis bene constitutæ sit virtutis diffinitio. Faciemus itaque a speciebus argumentationem sic: Si justitia, fortitudo, moderatio atque prudentia habitus mentis bene constitutæ sunt, hæc autem quatuor virtuti veluti generi subjiuntur, virtus ergo bene constitutæ mentis est habitus, maxima propositio. Quod enim singulis partibus inest, id toti inesse necesse est. Argumentum vero a partibus, id est a generis partibus, quæ species nuncupantur: justitia enim, fortitudo, modestia, et prudentia virtutis species sunt.» Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, p.1188D.

On convertit, en effet, le terme ainsi: «La vertu est un *habitus* excellent (*optimus*) de l'esprit (*mentis*)»; inversement «<Quel> *habitus* excellent de l'esprit est la vertu!»³²¹

En conclusion, il ne fait aucun doute que la conception de la vertu que décrit Boèce dans les traités examinés est parfaitement aristotélicienne. Les principales caractéristiques de la vertu telle que la conçoit le Stagirite sont, en effet, présentes dans les descriptions claires du Commentaire aux *Catégories*. Boèce insiste même sur certains aspects ignorés par les auteurs étudiés précédemment, comme la triple explication du passage de la *dispositio* à l'*habitus* ou l'idée qu'il faille une force supérieure à la vertu pour la faire disparaître. Il fournit surtout certains éléments qui ne se trouvent pas dans les *Catégories* d'Aristote, comme le fait que le vice est un *habitus* d'un esprit déréglé et que l'art (*ars-tekhnê*) est également un *habitus* ou les éclaircissements au sujet de ce qui distingue la conception aristotélicienne de la vertu de celle de Socrate telle que la rapporte Platon. Dans le dernier cas, Boèce est bien placé pour exposer les principaux enjeux, puisqu'il connaît parfaitement les deux positions. En ce qui a trait au vocabulaire, il va sans dire que l'apport de Boèce comme premier traducteur latin important des œuvres d'Aristote n'est pas négligeable. Il faut surtout noter qu'à l'exception du terme «*habitus*», qui fut d'abord introduit par Cicéron pour rendre le mot grec «*hexis*», Boèce va imposer à ses successeurs l'ensemble de la terminologie latine à ce sujet. Il est notamment le premier parmi les auteurs à l'étude à rendre «*diathesis*» comme premier genre de la qualité par «*dispositio*». Quant à l'utilisation du substantif «*affectio*» comme synonyme tantôt de «*dispositio*»,

³²¹«Convertitur enim terminus sic: virtus est mentis habitus optimus; rursus, mentis habitus optimus virtus est.» Boèce, *Liber de divisione*, P.L. 64, p.885B.

tantôt d'«*habitus*», Boèce ne fournit aucune explication. Afin de rendre son propos cohérent, il faut alors en déduire qu'*affectio* sert de terme générique tout comme *diathesis* chez Aristote. Nous devons souligner enfin que les diverses définitions de la vertu que Boèce introduit servent le plus souvent d'exemples logiques et ne sont conséquemment accompagnées d'aucune discussion morale.

Il ne fait aucun doute qu'Abélard a été directement influencé par les définitions de la vertu présentées dans le *Liber de divisione* et le *De differentiis topicis*, ce qui n'est pas très étonnant de la part d'un penseur qui s'est d'abord fortement intéressé aux questions logiques. Le commentateur Georg Wieland souligne notamment que la définition du *De differentiis topicis* se retrouve non seulement chez Abélard et ce qu'on appelle l'École abélardienne, mais également chez certains membres de l'École porrétaïne et chez Alain de Lille³²². Mais la définition de la vertu que donne Abélard dans l'*Ethica* comprend *verbatim* les deux descriptions de ces traités mises côte à côte³²³, alors que celle qui se trouve dans le *Dialogus* a quelque chose à voir avec ce que rapporte Cicéron en raison de l'utilisation du terme «*animus*» à la place de «*mens*»³²⁴. Notons qu'aucun autre auteur étudié jusqu'à maintenant n'a utilisé précisément

³²²«Demgegenüber findet sich die sogenannte philosophische Tugenddefinition unter anderen bei Abaelard und seinem Schülerkreis sowie bei den Porretanern Simon von Tournai und Alanus von Lille, also zu einer Zeit, da von einem Einfluß der Nikomachischen Ethik noch keine Rede sein kann. Die Bestimmung der Tugend als "Verfassung (habitus) eines wohl geordneten Geistes" stammt in dieser Form von Boethius, der das Gattungsmerkmal Habitus der Kategorienschrift entnimmt.» G. Wieland, *Ethica — Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, op. cit., p.223.

³²³«Vt enim philosophis placuit, nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, siue habitus bene constitute mentis.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128. «...virtus est mentis habitus optimus; rursus: habitus mentis optimus virtus est.» Abélard, *Sic et non* CXLIV, P.L. 178, p.1591B.

³²⁴«Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitrior esse habitum animi pessimum...» R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115.

de l'expression «esprit bien constitué» (*mentis bene constitutæ*), ni même du *definiens* «*mentis habitus optimus*» pour définir la notion de vertu, bien que l'on ait rencontré l'idée, chez Cicéron et Sénèque, que seuls ceux munis d'un état achevé, parfait et constant de l'esprit sont vertueux³²⁵. Par ailleurs, Abélard n'a pas entièrement retenu la thèse exprimée dans le Commentaire aux *Catégories* selon laquelle le vice est un *habitus* acquis. La position d'Abélard sur ce point est variable et passablement complexe; nous y reviendrons. Signalons uniquement pour le moment que sa conception s'apparente davantage à celle d'Augustin pour qui le vice n'est pas quelque chose de tout à fait acquis, mais dépend en partie de notre état naturel quasi inné ou plutôt infus de pécheurs à la suite de la faute originelle. Bien qu'elle soit suggérée par Sénèque et Marc-Aurèle, l'idée que les vices soient infus ou naturels à l'homme est essentielle à un chrétien, puisqu'ils lui assurent son salut grâce au mérite obtenu à tenter de les combattre avant qu'ils ne se transforment en faute. Malgré tout, il est clair qu'Abélard a subi directement l'influence de Boèce.

³²⁵«Habitus autem quoniam in aliqua perfecta et constanti animi aut corporis absolute consistit...» Cicéron, *De inventione* II, IX, 30, in H. Bornecque, *op. cit.*, p.148. «Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitæ leges perceperit, nisi quid de quoque judicandum sit exegerit et res ad verum redegerit.» *Lettres à Lucilius* 95, in Sénèque. *Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.68-70.

2. 6. Martin de Braga (Bracara) (?—†579)

L'évêque Martin de Braga³²⁶ demeure un personnage peu connu de la scène des penseurs du tout début du moyen âge, bien que son rôle fût, dit-on, appréciable dans la transmission des idées morales stoïciennes pour les siècles ultérieurs. On le compare parfois à Cicéron et surtout à Sénèque qui fut son plus important maître à penser³²⁷. Le principal traité éthique de Martin, intitulé *Formula vitae honestae*, a justement circulé à partir du douzième siècle sous le nom de Sénèque³²⁸. Cet ouvrage fut également connu sous les titres de *Senecae de copia verborum* et de *De quatuor virtutibus*³²⁹. Outre ce traité, les idées de Martin ont largement circulé, comme celles d'ailleurs de Cicéron et de Sénèque, par l'entremise de certains *florilegia*³³⁰. Étant donné l'importante diffusion de ses traités au douzième siècle, notamment celui faussement attribué à Sénèque, il serait douteux qu'Abélard n'ait pas été en contact avec les idées de Martin de Braga, bien qu'à notre connaissance, il ne s'y réfère pas directement.

³²⁶Je tiens à remercier Mme Maria de Lourdes Sirgado Ganho de l'Université catholique de Lisbonne pour les renseignements et documents qu'elle m'a si gentiment transmis au sujet de Martin de Braga.

³²⁷«Cet évêque était un moraliste, il aimait Sénèque, et c'est de lui qu'il s'est inspiré, quand il ne l'a pas simplement copié...» É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, tome 1, *op. cit.*, p.152.

³²⁸«...one further transmitter of the Stoic ethics should be mentioned. Martin of Braga (†579), in his *Formula vitae honestae*, includes a concise account of the four cardinal virtues, and it has been thought that his source was Seneca's lost *De officiis*; in any event Martin's treatise circulated widely under Seneca's name from the twelfth century onwards.» M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op.cit.*, p.94.

³²⁹Cf. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, tome 1, *op. cit.*, p.152-153.

³³⁰«One of the principal means by which Stoic ethics (as conveyed by Cicero, Seneca, and Martin of Braga) became known during the twelfth century was through the compilation and circulation of florilegia.» M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», *op.cit.*, p.94.

Nous allons nous intéresser, dans la présente section, à deux points précis. Tout d'abord, nous ferons le tour des principaux traités de Martin consacrés aux questions morales afin de relever ce qui touche à la doctrine de la vertu. D'une manière plus précise, nous porterons notre attention sur la conception qu'il a du juste milieu aristotélicien. De la part d'un penseur identifié d'abord au stoïcisme, il est intéressant de voir le traitement qu'il en fait. Par la suite, nous examinerons de plus près ce que Martin affirme au sujet du vice de la colère. Sa position à ce sujet n'est pas sans rappeler celle d'Abélard. Mais nous nous intéressons plus précisément à cette question parce qu'elle concerne un point particulièrement obscur de la doctrine de la vertu d'Abélard. Rappelons que ce dernier affirme, dans l'*Ethica* et le *Dialogus*, que la luxure (*luxuria*) et la colère (*ira*) sont des vices innés³³¹, alors qu'il dit, dans d'autres passages, que les vices sont des *habitus* et que ceux-ci sont acquis³³²! Il y a donc apparence de contradiction, bien qu'en y regardant de plus près, on soupçonne qu'il s'agit là de cas d'exceptions. Nous ne voulons pas maintenant exposer tout le détail de la position d'Abélard, mais nous croyons cependant pouvoir mieux la comprendre et l'expliquer après avoir examiné ce que Martin affirme au sujet de la colère. D'autre part, la position de l'évêque Martin à ce sujet se rapproche, jusqu'à un certain point, de celle d'Aristote. Il n'est donc pas inutile, encore une fois, d'examiner ce qu'en pense le Stagirite, d'autant plus que sa conception de la colère a vraisemblablement marqué bon nombre de ses successeurs en raison notamment de son hétérogénéité.

³³¹D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4; R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

³³²D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128; R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115-116.

Dans le traité intitulé *Formula vitae honestae*, Martin fait une description détaillée et particulière de chacune des quatre vertus cardinales. On n'y rencontre cependant aucune définition générale de la vertu, ni aucun élément concernant sa nature. Il n'est donc pas question notamment de la notion d'*habitus*. On retrouve néanmoins une présentation assez personnelle de la doctrine aristotélicienne du juste milieu, qui n'est pas identifiée comme telle et que Martin nomme la «juste mesure» (*mensura*) et la «modération» (*moderatio*). Cette conception sert notamment à décrire les vertus cardinales, en dépit du fait que l'évêque de Dumio soit d'abord et avant tout considéré comme un propagateur de la pensée du Portique. Rappelons que le stoïcien Sénèque fait également allusion à la théorie aristotélicienne du juste milieu. Voyons donc ce que Martin signale, par exemple, au sujet de la prudence:

En tenant compte de ces enseignements, <il existe> donc quatre espèces de vertus qui feront de toi un homme parfait, si tu conserves la droite mesure en vivant de manière juste. Car si la prudence dépasse ses <propres> limites, tu t'exposes à la ruse et à la peur. Tu seras comparé à un chercheur de choses inutiles et nuisibles et considéré craintif... [...] La prudence démesurée <te> conduira donc vers ces misères. Quiconque persiste cependant dans le bel équilibre mesuré n'est ni affaibli, ni fourbe.³³³

Dans la description de la vertu de la force (*fortitudo*) ou de la grandeur d'âme (*magnanimitas*), l'idée de fond de la doctrine morale du Stagirite est encore plus nettement exprimée:

³³³«His ergo institutionibus observatis, quatuor virtutum species perfectum te facient virum, si mensuram rectitudinis earum æquo vivendi fine servaveris. Nam si prudentia terminos suos excedat, callida et pavida commiseris, investigator latentium, et scrutator qualiumcunque noxarum ostenderis, notaberis timidus... [...] In has ergo maculas prudentia immensurata perducet. Quicumque in illa mediocri lance persistit, nec obtusum in se aliquid habeat, nec versutum.» S. Martini Dumiensis, *Formula honestæ vitæ*, P.L. 72, p.27D-28A. Nous traduisons.

Et bien que le combattant soit téméraire, il ne pourra cependant pas porter au dehors des coups puissants. Ou il marche vers un destin pitoyable, ou il laisse de lui-même un souvenir malheureux. Donc la mesure de la magnanimité consiste à être un homme qui n'est ni craintif, ni téméraire.³³⁴

Dans son opuscule intitulé *Libellus de moribus*, axé davantage sur la vie morale intérieure, notamment sur la *voluntas (voluntaria)*, la *conscientia* et l'*intentio*, il n'est de nouveau aucunement question de la notion d'*habitus*, bien que l'on rencontre au passage le terme «*consuetudo*». Il n'est toutefois pas aisé de déterminer avec exactitude si l'évêque Martin utilise ce mot pour renvoyer à un *habitus (hexis)* ou à une habitude (*ethos*), encore que l'on soit enclin à favoriser la seconde option. Il est vraisemblable, en effet, qu'il s'agisse ici uniquement de démontrer qu'une habitude ou qu'une pratique (*consuetudo*) mauvaise doit être contrecarrée par une habitude ou une pratique contraire. Nous allons rapporter à l'instant le passage où Martin discute de cette question. Mais il faut également porter une attention particulière à la phrase où Martin signale que l'éducation et le savoir forment ou déterminent la conduite humaine:

L'éducation et le savoir forment les mœurs, comme chacun le sait à la suite de notre étude. C'est pourquoi une bonne habitude (*consuetudo*) doit chasser ce que produit une mauvaise.³³⁵

³³⁴«Sed quamvis audax sit impugnator, tamen multa extra se valentia ferre non poterit. Sed aut miserum appetit finem, aut ærumnosam sui memoriam derelinquit. Mensura ergo magnanimitatis est, nec timidum esse hominem, nec audacem.» S. Martini Dumiensis, *Formula honestæ vitæ*, P.L. 72, p.28A-B. Nous traduisons.

³³⁵«Educatio et disciplina mores faciunt; et id unusquisque sapit, quod didicit. Itaque bona consuetudo excutere debet quod mala instruxit.» S. Martini Dumiensis, *Libellus de moribus*, P.L. 72, p.29A. Nous traduisons.

Il ressort particulièrement de cet extrait une idée qui va à l'encontre de celle d'Aristote pour qui le bon comportement n'est pas d'abord le résultat de l'enseignement ou du savoir, mais bien celui de la pratique et de la bonne habitude³³⁶. Martin semble plutôt vouloir souligner le fait que le savoir peut, à lui seul, nous inciter à accomplir de bonnes actions. L'évêque de Dumio défendrait alors une position qui n'est pas sans rappeler celle d'un stoïcien dont nous avons parlé précédemment, Hérillus de Carthage. Elle se rapprocherait également de la conception socratique selon laquelle l'*aretê* constitue d'abord et avant tout une qualité intellectuelle qui s'acquiert, comme nous l'avons vu, par l'enseignement. Mais la position de Martin est plus complexe et nuancée dans la mesure où il précise immédiatement après que c'est la bonne pratique (*consuetudo*) qui chasse la mauvaise. Martin n'écarte donc pas complètement le rôle de la conduite dans le développement de notre vie morale.

Dans le même traité, Martin emploie une formule qui se rapproche considérablement de celle qui définit la vertu comme un *habitus* de l'esprit. Il use cependant, semble-t-il, de l'expression «*bonus vir*» à la place de «*virtus*», de même qu'il préfère, à l'instar de Sénèque, se servir du terme «*affectus*» pour qualifier cet état de l'esprit qui lui permet d'agir selon la droite raison en toute circonstance. On se rappelle que Boèce utilise plutôt «*affectus*» ou «*affectio*» comme terme générique qui désigne à la fois l'*habitus* et la *dispositio*. Martin affirme précisément qu'un homme bon n'est pas uniquement en mesure de vouloir éviter le péché, mais qu'il est également en son pouvoir de le faire. Signalons, dans ce passage, la résurgence du terme «*animus*»:

³³⁶Cf. É.N. II, 1, 1103a 14-16.

L'homme bon est celui qui a conduit son esprit (*animus*) dans cet état (*affectu*) qui non seulement ne voudrait pas, mais ne pourrait pas pécher.³³⁷

Nous allons maintenant examiner de plus près en quoi consiste la colère chez Martin, avant de comparer sa conception avec celle d'Aristote. À l'instar de Sénèque, Martin a intitulé l'un de ses traités *De ira*. Il décrit d'emblée la colère en exposant principalement ses traits et manifestations extérieurs, notamment l'effet qu'elle exerce sur la physionomie. Le terme «*habitus*» apparaît dans cette longue description, mais il est pris dans le sens d'apparence extérieure. On se rappelle qu'Augustin préférait utiliser, dans un tel cas, le terme «*habitus*».

Dehors (*habitus*) audacieux, visage menaçant, mine sévère, regard farouche, pâleur ou rougeur de la figure; il bouille au plus profond de ses entrailles, <ses> yeux sont enflammés et palpitent...³³⁸

Martin met l'accent sur le fait que la colère, contrairement aux autres vices, s'exhibe au grand jour. Elle transforme, en outre, les plus grandes vertus en vices et nuit particulièrement à la prudence³³⁹. Ce qui nous intéresse notamment dans la conception de Martin est que l'on identifie la colère à un

³³⁷«Bonus vir est qui eo perduxit affectu animus, ut non tantum peccare non velit, sed etiam non possit.» S. Martini Dumiensis, *Libellus de moribus*, P.L. 72, p.32B. Nous traduisons.

³³⁸«Habitudo audax, et minax vultus, tristis frons, et torvus intuitus, faciei aut pallor, aut rubor; aestuat ab imis praecordiis sanguis, flagrant, et micant oculi...» *De ira*, in *Vita e opusculos de S. Martinho Bracarense*, Antonio Cetano Amaral (ed.), Lisboa, 1803, p.169-170. Nous traduisons. Cf. S. Martini Dumiensis, *De ira*, P.L. 72, p.43.

³³⁹«...ita ut nescias utrum magis detestabile sit vitium, an deforme. Qualem putas intus esse animus, cujus extra imago tam foeda est? Cetera vitia absconduntur, et in abdito refugiunt; ira se prodit, et in facie exit; quantoque maior est, tanto et manifestius exardescit. Nihil ergo minus, quam irasci prudentem decet. Ira omnia ex optimo et justissimo in contrarium mutat. Quemcumque obtinuerit, nullius eum meminisse officii sinit.» *De ira*, in *Vita e opusculos de S. Martinho Bracarense*, op. cit., p.170.

vice, malgré qu'on ne sache pas très bien ce qu'il entend par le mot «vice». Il laisse cependant entendre que le vice, en l'occurrence la colère, tire son origine de la nature humaine, ce qui fait en sorte qu'il ne serait pas acquis. Mais avant de citer les propos de Martin à ce sujet, rappelons qu'Abélard considère également la colère comme un vice, mais un vice qui n'est pas acquis, contrairement aux autres. La position d'Abélard à ce sujet est à peine plus explicite que celle de Martin, mais l'on s'explique mal cette exception. Il peut donc être utile d'examiner la conception détaillée d'Aristote au sujet de la colère. Nous serons, dès lors, vraisemblablement plus aptes à comprendre la position de ces médiévaux. Rapportons donc ce passage dans lequel Martin précise que le vice appartient à la nature humaine au moment où il fait quelques recommandations pour éviter la colère.

Le premier remède à l'égard de la colère est de ne pas s'emporter. Le second, de rapidement renoncer. Le troisième, de prévenir également la colère d'autrui. [...] Il faut donc lutter contre la source de la colère. Mais l'origine de la colère est aussi dans la représentation <que l'on se fait> de l'injustice dont il faut se méfier... [...] Ainsi que ce vice de la nature humaine ne nous soit ni un obstacle, ni étranger, car ce que nous entendons malgré nous, nous le croyons facilement et nous nous mettons en colère.³⁴⁰

Bien qu'elle tienne un rôle important dans la morale d'Aristote, notamment dans l'*Éthique à Nicomaque*, la colère (*orgê*) ne représente pas au départ un vice, mais correspond plutôt à une affection (*pathos*)³⁴¹. Plus loin, il

³⁴⁰«In Iram primum remedium est, non irasci. Secundum, cito desistere. Tertium, alienae quoque irae mederi. [...] Contra primas ergo causas Irae pugnandum est. Causa autem Irae opinio est injuriae, cui non facile est credendum... [...] Sed hoc humanae naturae vitium suspectum, notumque sit nobis; quod ea, quae inviti audimus, facile credimus, et irascimur.» *De ira*, in *Vita e opusculos de S. Martinho Bracaraense, op. cit.*, p.172-173. Nous traduisons.

³⁴¹«J'entends par *états affectifs* (*pathê*), l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie, la pitié, bref toutes les inclinations

la classe parmi les «vertus particulières» et en identifie trois stades différents, qui correspondent à la division ternaire de sa doctrine du juste milieu. La colère peut d'abord constituer une médiété, c'est-à-dire une vertu, et se nomme alors douceur (*praotês—lenitas*). Il existe donc une colère vertueuse pour Aristote. Elle se retrouve ensuite comme vice dans l'excès et dans le manque et porte alors respectivement les noms d'irascibilité (*orgilotês*) et d'indifférence (*aorgêsia*)³⁴². Dans les *Catégories*, la position d'Aristote au sujet de la colère est également variée. Il la considère tantôt comme une affection (*pathos*), tantôt comme une qualité affective (*pathêtikê poiotês*), selon qu'elle résulte respectivement d'une cause passagère ou stable³⁴³. En bref, si l'on tient compte de ce qui est affirmé à la fois dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans les *Catégories*, il faut alors admettre que la colère revêt des formes multiples; Aristote la considère comme une qualité du premier genre ou du troisième genre, voire comme une simple affection (*pathos*), à supposer que cette dernière soit exclue des qualités. On ne peut cependant nier l'existence d'un lien étroit entre la qualité et l'affection, ne serait-ce qu'en considérant que la vertu

accompagnées de plaisir ou de peine... [...] Or ni les vertus, ni les vices ne sont des affections (*pathê*)...» É.N. II, 4, 1105b 21-23; 29.

³⁴²«En ce qui concerne la colère (*orgên*), il y a aussi excès, défaut et médiété. Ces états sont pratiquement dépourvus de toute dénomination. Cependant, puisque nous appelons débonnaire (*praon*) celui qui occupe la position moyenne, nous pouvons appeler débonnaireté (*praotêta*) la médiété elle-même. Pour ceux qui sont aux points extrêmes, irascible sera celui qui tombe dans l'excès, et le vice correspondant l'irascibilité (*orgilotês*); et celui qui pêche par défaut sera une sorte d'être indifférent, et son vice sera l'indifférence (*aorgêsia*).» É.N. II, 7, 1108a 4-9. Cf. É.N. IV, 11.

³⁴³«Le raisonnement est le même pour les qualités affectives (*pathêtikai poiotêtes*) [il manque dans la traduction de Tricot (1966): < et les affections (*pathê*)>] se rapportant à l'âme. Toutes les déterminations qui, à l'instant même de la naissance, ont pour origine certaines affections stables (*tinôn pathôn duskinêton*), sont appelées des qualités (*poiotêtes*): tel est le cas de la démence, de la colère (*orgê*) et autres états de ce genre, car on est qualifié d'après elles de colérique et de fou. [...] Quant aux déterminations provenant de causes qui se dissipent rapidement, on les appelle des affections (*pathê*). Voici, par exemple, quelqu'un qui, à la suite d'une contrariété, a un accès de colère (*orgilôteros*)...» *Catégories* 8, 9b 34-10a 8.

recherche le juste milieu autant dans les actes que dans les affections³⁴⁴. Rapportons un passage de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote, qui tient alors la colère pour une affection, précise que les actes provoqués sous son emprise n'incriminent pas son auteur, puisqu'il n'y a pas préméditation:

Quand l'acte est fait en pleine connaissance, mais sans délibération préalable, c'est un *acte injuste*, par exemple tout ce qu'on fait par colère, ou par quelque autre de ces passions qui sont irrésistibles ou qui sont la conséquence de l'humaine nature (car en commettant ces torts et ces fautes les hommes agissent injustement, et leurs actions sont des actions injustes, bien qu'ils ne soient pas pour autant des êtres injustes ni pervers, le tort n'étant pas causé par méchanceté). Mais quand l'acte procède d'un choix délibéré, c'est alors que l'agent est un homme injuste et méchant. — De là vient que les actes accomplis par colère sont jugés à bon droit comme faits sans préméditation, car ce n'est pas celui qui agit par colère qui est le véritable auteur du dommage, mais bien celui qui a provoqué sa colère.³⁴⁵

Examinons un autre contexte où la colère apparaît de nouveau comme une vertu ou comme un vice, selon le cas. En signalant quelques règles pratiques pour atteindre la vertu, le Stagirite déclare, dans l'*Éthique à Nicomaque*, combien le juste milieu demeure difficile d'accès. Et pour illustrer son propos, il prend le cas de la colère qui ne peut être cernée qu'avec peine; on confond bien souvent les extrêmes avec la médiété. Par exemple, celui qui pèche par défaut dans ce domaine est souvent considéré vertueux parce qu'on le considère doux, alors que dans l'excès, on le qualifiera de viril³⁴⁶. Rappelons

³⁴⁴«Qu'ainsi donc la vertu, la vertu morale (*aretê hê êthikê*), soit une médiété, et en quel sens elle l'est, à savoir qu'elle est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et qu'elle soit une médiété de cette sorte parce qu'elle vise la position intermédiaire dans les affections (*pathesi*) et dans les actes (*praxesin*), — tout cela nous l'avons suffisamment établi.» É.N. II, 9, 1109a 20-24.

³⁴⁵É.N. V, 10, 1135b 19-28. Cf. *Rhétorique* II, 2, 1378a 31-1378b 5.

³⁴⁶«Il n'est pas aisé, en effet, de déterminer par exemple de quelle façon, contre quelles personnes, pour quelles sortes de raisons et pendant combien de temps on doit se mettre en

qu'Augustin discute également de cette difficulté à distinguer certains vices qui apparaissent parfois à première vue comme des vertus. En bref, bien que le juste milieu soit non pas un point fixe, mais une étendue plus ou moins importante, il n'en demeure pas moins difficile de s'y référer et, *a fortiori*, de s'y trouver, notamment lorsqu'il s'agit de la colère.

En effet, une légère transgression de la limite permise n'est pas pour autant blâmée, qu'elle se produise du côté du plus ou du côté du moins: ainsi parfois nous louons ceux qui pèchent par insuffisance et les qualifions de doux, et, d'autre part, nous louons les caractères difficiles, pour leur virilité qui, dans notre pensée, les rend aptes au commandement. Dès lors il n'est pas aisé de définir dans l'abstrait de combien et de quelle façon il faut franchir la juste limite pour encourir le blâme: cela rentre dans le domaine de l'individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation. Mais ce qui du moins est clair, c'est l'appréciation favorable que mérite la disposition moyenne, selon laquelle nous nous mettons en colère avec les personnes qu'il faut, pour des choses qui en valent la peine, de la façon qui convient, et ainsi de suite, et que, d'autre part, l'excès et le défaut sont également blâmables, blâme léger pour un faible écart, plus accentué si l'écart est plus grand, et d'une grande sévérité enfin quand l'écart est considérable. On voit donc clairement que c'est à la disposition moyenne que nous devons nous attacher.³⁴⁷

En guise de conclusion, voyons d'abord ce que nous apporte la conception de la colère d'Aristote dans la compréhension de la position de Martin et de celle d'Abélard. On peut dire d'emblée qu'aucune des descriptions aristotéliennes de la colère ne correspond exactement au point de vue de Martin. D'une part, le Stagirite conçoit, entre autres, la colère comme un vice, mais le vice est à ses yeux une *hexis* acquise. Martin considère également que

colère, puisque nous-mêmes accordons nos éloges tantôt à ceux qui pèchent par défaut en cette matière, et que nous qualifions de *doux* (*praous*), tantôt à ceux qui sont d'un caractère irritable et que nous nommons des gens *virils* (*andrôdeis*).» É.N. II, 9, 1109b 14-18.

³⁴⁷É.N. IV, 11, 1126a 35-1126b 10. Cf. É.N. II, 9, 1109b 18-29.

la colère est un vice, bien qu'il précise que le vice fait, en quelque sorte, partie de la nature humaine et n'est donc pas acquis. D'autre part, Aristote admet aussi que la colère relève de notre nature, encore qu'il ne l'appelle plus dès lors un vice, mais, selon le cas, une affection ou une qualité affective que l'on subit et non que l'on acquiert. On remarque donc que ni la position de Martin, ni celle d'Abélard n'est conforme à la conception d'Aristote. On peut toujours soupçonner que les descriptions aristotéliennes aient été confondues entre elles par des successeurs plus ou moins immédiats, faisant en sorte que la colère comme affection soit également identifiée à un vice. L'«hypothèse chrétienne», selon laquelle le péché originel a rendu vicieuse notre nature humaine, reste tout de même l'explication la plus plausible à nos yeux, bien qu'elle ne rende pas compte, dans le cas d'Abélard, de la raison pour laquelle seules la colère et la luxure appartiennent à notre complexion et non pas les autres vices!

Avant de terminer cette section, nous voudrions glisser un mot sur l'identification de la doctrine morale de l'évêque Martin, qui fait l'unanimité, à la pensée stoïcienne. Nous avons vu cependant qu'en ce qui concerne, du moins, la vertu, Martin semble beaucoup plus près de la position d'Aristote que de celle des philosophes du Portique. L'évêque défend clairement, par exemple, la théorie du juste milieu (*moderatio—mensura*), rejetée par les stoïciens, selon laquelle chacune des vertus se situe entre deux vices. On peut également rapprocher de l'aristotélisme sa description de l'homme bon comme étant celui qui a développé un état (*affectus*) de l'esprit (*animi*) qui apparaît stable, c'est-à-dire qui ne peut pas pécher (*ut non tantum peccare non velit, sed etiam non possit*), et qui est acquis par une bonne habitude (*consuetudo*). Il faut tout de

même reconnaître que Martin développe également certaines thèses de nature stoïcienne. En effet, il fait allusion, dans son *De superbia*, aux raisons séminales³⁴⁸ et il discute, dans le *Libellus de moribus* et le *De ira*, de l'idéal que représente la tranquillité³⁴⁹. On peut également ajouter que Martin considère, à l'instar d'Hérillus de Carthage, que le savoir constitue l'essentiel de la vie morale, bien que cette idée soit avant tout platonicienne. Il développe enfin certains thèmes moraux chers aux chrétiens, qui portent notamment sur l'humilité (*humilitas*) et l'orgueil (*superbia*). En bref, il serait plus exact de considérer comme éclectique la morale de l'évêque Martin de Braga.

2. 7. La vertu comme *habitus* chez Alcuin de York (v.735-804)

Plus pédagogue qu'original penseur³⁵⁰, Alcuin demeure une figure déterminante pour toute la culture savante du haut moyen âge. Il est notamment un formidable propagateur du savoir des anciens, particulièrement

³⁴⁸«Ita namque omnium vitiorum funditus poterunt soboles extirpari, si ipsa quoque eorum semina, priusquam germinent, evellantur.» S. Martini Dumiensis, *De superbia*, P.L. 72, p.38D.

³⁴⁹«Quietissimam vitam agerent homines in terris, si hæc duo verba a natura omnium rerum tollerent, meum et tuum.» S. Martini Dumiensis, *Libellus de moribus*, P.L. 72, p.31A. «Sicut enim pars superior, et propinqua sideribus, nec in nubem constringitur, nec in turbinem vertitur, inferior vero saepius fulminatur; eodem modo sublimis animus quietus semper, et in statione tranquilla locatus, omnia infra se premens, quibus Ira contrahitur, modestus, ac venerabilis invenitur.» *De ira*, in *Vita e opusculos de S. Martinho Bracaraense*, op. cit., p.172-173.

³⁵⁰Cf. F. Vernet, «Alcuin», *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 1^{er}, première partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1923, p.687-692; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique. I De Charlemagne à la fin du XII^e siècle*, (Originally published, Paris), New York, Burt Franklin, 1872, p.126-127; M. Picavet, *De l'origine de la philosophie scolastique*, Paris, 1889, p.267; J. Marenbon, *From The Circle of Alcuin to The School of Auxerre. Logic Theology and Philosophy in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.30-31.

de l'aristotélisme, à une époque plutôt sombre de l'histoire intellectuelle. C'est bien sûr ce dernier aspect du personnage qui nous intéresse au premier chef. Nous examinerons, plus précisément, différents traités où il est davantage question de la doctrine de la vertu. On peut dire d'emblée qu'Alcuin expose une conception de la vertu qui se situe tout à fait dans la lignée aristotélicienne, ce qui ne l'empêche pas à l'occasion de mettre sa touche personnelle. Bien qu'Abélard ne fasse, à notre connaissance, aucunement mention d'Alcuin dans son œuvre, on peut soupçonner qu'il a été en contact au moins indirectement avec ses traités, notamment avec les principales idées contenues dans ses ouvrages didactiques (*opera didascalica*), qui se sont propagés longtemps après la mort de son auteur.

Le traité intitulé *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, connu également sous le nom de *Tractatus de regno*³⁵¹, se présente, comme plusieurs autres, sous la forme d'un dialogue où interviennent principalement le maître *Albinus*, qui représente Alcuin, et son élève *Carolus Magnus*. Alcuin y décrit d'emblée la vertu dans le contexte de la doctrine aristotélicienne du juste milieu. Tout ce qui dépasse ou excède la juste mesure de la vertu relève de l'ordre du vice.

Alb. Il est, et je dirais même qu'il est vraiment nécessaire que tout ce qui excède la mesure (*modum*) soit un vice. C'est pourquoi les vertus se trouvent dans le juste milieu (*in medio*).³⁵²

³⁵¹Cf. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Coll. Premier cycle, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p.268.

³⁵²«Alb. Est, et vere est in omni re necessarium, quia quidquid modum excedit, in vitio est. Ideo virtutes in medio positæ sunt...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, P.L. 101, p.943C. Nous traduisons.

Alcuin donne, en outre, une définition philosophique plus précise de la vertu dans laquelle sont repris les principaux attributs de nature aristotélicienne. Une partie significative du vocabulaire latin utilisé est en ligne directe avec la tradition classique qui remonte au moins à Cicéron. La caractéristique clé de la vertu comme *habitus* s'y retrouve d'entrée de jeu.

Car. Continuons donc à décrire les définitions philosophiques des vertus. D'abord, dis-moi quelle est la nature de la vertu? — Alb. La vertu est un *habitus* de l'esprit, une splendeur de la nature, une harmonie de la vie et une excellence des mœurs.³⁵³

L'originalité de cette description est sans conteste la profusion de qualificatifs attribués à la vertu. Il va sans dire que seule la première expression «*animi habitus*» est de nature véritablement philosophique; elle s'inscrit clairement dans la lignée aristotélicienne. Les explications pertinentes demeurent néanmoins très limitées. L'auteur ne précise pas, du moins pas pour l'instant, si cet *habitus* de l'esprit est stable ou changeant, ni s'il s'acquiert par l'habitude.

Quant aux autres formules utilisées, elles relèvent davantage de la stylistique que du mode descriptif. Par exemple, l'emploi du terme «nature» dans l'expression «splendeur de la nature» (*naturæ decus*) n'implique certainement pas l'idée que la vertu soit innée! Alcuin veut simplement souligner que la vertu est un élément exceptionnel au milieu des différentes composantes de la nature. Il précise néanmoins un peu plus loin que la vertu

³⁵³«Car. Prosequere tamen philosophicas definitiones de virtutibus; et primum dic, quid sit ipsa virtus? — Alb. Virtus est animi habitus, naturæ decus, vitæ ratio, morum nobilitas.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, P.L. 101, p.944A. Nous traduisons.

de justice et certaines de ses ramifications sont du domaine en partie de la nature (*ex naturæ jure*), en partie de l'habitude (*ex consuetudinis usu*)³⁵⁴. Suivant le principe logique énoncé notamment par Boèce³⁵⁵, que nous avons préalablement examiné, les propriétés accordées aux espèces d'un genre quelconque lui sont également attribuables. Il faut donc accorder à la vertu elle-même les caractéristiques concédées à la justice et à ses ramifications, à savoir d'être tantôt innées, tantôt acquises. Signalons enfin, dans le même passage, l'utilisation du terme «*ratio*» dans l'expression «*vitæ ratio*». Celui-ci semble aussi être employé dans un sens plus figuré que technique et devrait de préférence se traduire par le mot «harmonie» ou «ordre», à savoir que la vertu constitue et implique l'harmonie ou l'ordre de la vie.

La suite du traité *Dialogus de rhetorica et virtutibus* est consacrée aux principaux genres de la vertu. Il s'agit précisément d'une explication détaillée des quatre vertus cardinales et de leur ramification³⁵⁶. Alcuin n'attribue, ce faisant, la caractéristique essentielle d'être un *habitus* de l'esprit qu'à la vertu de justice³⁵⁷. Notons au passage que ses descriptions et définitions de chacune des espèces de la vertu se rapprochent sensiblement de celles de Cicéron³⁵⁸.

³⁵⁴«Car. Ejus (justitiæ) quoque partes pande. — Alb. Partim illa ex naturæ jure, partim ex consuetudinis usu. — Car. Quomodo ex naturæ jure? — Alb. Quia partes illius quædam naturæ vis inserit, ut religionem, pietatem [gratiam], vindicationem, observantiam, veritatem. [...] Car. Quomodo ex consuetudinis usu justitia servatur? — Alb. Ex pacto, pari, judicato [et] ex lege...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, P.L. 101, p.944B-C.

³⁵⁵Cf. Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, p.1188D.

³⁵⁶«Car. Quot habet (virtus) partes? — Alb. Quatuor: prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. — Car. Quæ est prudentia? — Alb. Rerum et naturarum scientia. — Car. Quot habet partes? — Alb. Tres: memoriam, intelligentiam, providentiam...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, P.L. 101, p.944A.

³⁵⁷«Car. Justitiæ rationem expone. — Alb. *Justitia* est habitus animi unicuique rei propriam tribuens dignitatem.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, P.L. 101, p.944B.

³⁵⁸Cf. *De inventione* II, LIII (159) sqq, in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256 sqq.

Alcuin est également reconnu pour avoir retransmis l'essentiel de la logique aristotélicienne, qu'il aurait connu surtout par l'intermédiaire de Cassiodore³⁵⁹. Dans le *De dialectica*, qui est ni plus ni moins qu'un commentaire sur les principales parties de l'*Organon* d'Aristote, Alcuin passe notamment en revue les diverses catégories dont celle de la qualité. Reprenant l'essentiel des propos du Stagirite, il précise que cette catégorie compte quatre genres distincts, incluant bien entendu celui qui nous intéresse tout particulièrement et qui comprend l'*habitus*. Cette qualité est du coup distinguée de l'autre qualité du premier genre qu'Alcuin nomme «*affectio*»³⁶⁰. On se rappelle que Boèce emploie parfois «*affectio*» dans le même sens, alors que Martin de Braga use du terme «*affectus*» pour dénoter ce à quoi se réfère «*hexis*» chez Aristote.

Alcuin commence par définir l'*habitus* en tant que qualité de l'esprit quasi permanente, ce qui correspond, à n'en pas douter, à l'*hexis* chez Aristote. D'une manière plus précise, il signale que l'*habitus* est ce que l'esprit possède à long terme (*longo habet tempore*)³⁶¹. Les exemples d'*habitus* qu'il donne sont

³⁵⁹«Logic was among Alcuin's strongest interests. He was responsible for putting the *Categoriae Decem* into general circulation, and, in his *De dialectica* he provided a useful, though entirely derivative, compendium of logical doctrine.» J. Marenbon, *From The Circle of Alcuin to The School of Auxerre. Logic Theology and Philosophy in the early Middle Ages*, op. cit., p.31. «Mais c'est surtout de Cassiodore qu'il (Alcuin) s'inspire: sans même parler des traités d'Aristote, il utilise peu les commentaires de Boèce.» Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p.17. Il est à noter qu'Alcuin se réfère, au contraire, bel et bien aux textes d'Aristote. Cf. B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.949-976.

³⁶⁰«C. Quot habet hæc categoria (qualitas) species? — A. Quatuor, quas Aristoteles genera vocat. Primum genus est habitus et affectio, secundum potentia naturalis, tertium passivæ qualitates sive passionēs, quartum formæ ac figuræ.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.959D.

³⁶¹«C. Habitus vel affectio quid est? — A. Habitus est, quod animus longo habet tempore; ut virtus et disciplina.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.959D-960A.

classiques. Il s'agit essentiellement de la vertu (*virtus*) et du savoir, qui traduit ici le terme latin «*disciplina*». Signalons au passage qu'Alcuin identifie malencontreusement la vertu à la bonté (*bonitas*)³⁶²; nous y reviendrons. Plus loin dans le même traité, il revient sur ces *habitus* et distingue clairement la vertu du savoir en précisant que ce dernier appartient uniquement à la partie rationnelle de l'âme, alors que la vertu embrasse plus généralement toutes ses parties.

C. Qu'est-ce qui distingue la vertu du savoir? — A. Il est certain que le savoir se trouve uniquement dans la partie de l'âme qu'on nomme rationnelle. D'autre part, la vertu embrasse toutes les parties de l'âme. Elle gouverne et dirige, par son pouvoir, l'âme tout entière, de telle sorte qu'elle vainc l'humeur irascible et éloigne les convoitises, ce que le savoir ne peut faire.³⁶³

On apprend ultérieurement que l'âme possède trois parties distinctes, à savoir la partie rationnelle, la partie irascible et la partie convoitable ou concupiscible³⁶⁴. Alcuin n'explicite pas davantage sur cette division tripartite dont on ignore l'origine. Nous savons toutefois que Thomas d'Aquin différencie, dans sa *Summa theologiæ*, l'appétit concupiscible de l'appétit irascible³⁶⁵. Cette distinction remonterait à Homère et a été développée, entre autres, par

³⁶²«C. Nunquid non Deo accidit bonitas, justitia, et cæteræ virtutes? — A. Non accidit ei bonitas et justitia; sed [Al., quia] ipse est bonitas et justitia: ita et de aliis virtutibus sentiendum est.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.973B.

³⁶³«C. Quid est inter virtutem et disciplinam? — A. Hoc profecto, quod disciplina in ea parte animæ, quæ rationabilis dicitur, tantummodo versatur. Virtus vero omnes animæ partes amplectitur, omnemque [Al., totamque] animam suo imperio gubernat et regit; ut et iracundiam domet et cupiditates amoveat, quod disciplina haud facere potest.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.960A. Nous traduisons.

³⁶⁴«C. Quot sunt partes animæ? — A. Tres, rationabilis, irascibilis, concupiscibilis.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.960A.

³⁶⁵Cf. *Summa theologiæ* Ia IIæ, q.23, a.4. Cf. Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1722) I, 6.

Platon et Aristote au moment où ils séparent le *thumos* (cœur, colère, désir) de l'*epithumia* (convoitise, désir, passion)³⁶⁶. En bref, la vertu a donc chez Alcuin cette capacité de régir toute l'âme humaine, ce qui s'explique, croyons-nous, par le fait que cet état stable possède, d'après la conception aristotélicienne, le pouvoir d'infléchir à la fois les passions mauvaises et les dispositions (*affectiones*) instables comme la colère passagère et la cupidité, ce que ne peut manifestement pas réaliser le savoir.

Dans le même ouvrage, l'*affectio* se définit, comme il fallait s'y attendre, par un caractère plus instable que l'*habitus*. Par rapport aux auteurs examinés jusqu'à présent, Alcuin emploie un vocabulaire quelque peu nouveau pour la décrire. L'*affectio* est une impulsion ou une inclination qui résulte d'un esprit changeant; la colère soudaine et la cupidité subite en sont des manifestations patentes³⁶⁷. Cette description se rapproche davantage d'une définition du désir que d'une caractérisation d'une qualité du premier genre! On se souvient que Martin de Braga considère la colère comme un des vices les plus importants. Elle est donc classée parmi les *habitus* à caractère stable et quasi permanent qu'il appelle «*affectus*», malgré qu'elle soit attribuable à notre nature. De la même manière, Abélard considère la colère comme un vice naturel, alors qu'il range plutôt la concupiscence parmi les désirs naturels ou, comme il le conçoit dans l'*Ethica*, parmi les volontés qui se manifestent, dans l'agir moral, avant le vice³⁶⁸. Alcuin ne se range pas non plus du côté de la

³⁶⁶Cf. G. Leroux, «Epithumia, thumos, thumoeides (concupiscible, irascible)», *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, op. cit., p.815-816.

³⁶⁷«*Affectio est mutabilis mentis impulsio; ut repentina cupiditas vel iracundia.*» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.960A.

³⁶⁸Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.10-14.

tradition aristotélicienne selon laquelle la colère constitue, selon le cas, une qualité affective (*pathêtikê poiotês*), une affection (*pathos*) ou un vice, voire une vertu. Elle n'est en aucun cas identifiée, du moins pas à notre connaissance, à une disposition (*diathesis*).

Passant en revue l'ensemble des catégories aristotéliciennes³⁶⁹, Alcuin termine son examen par le prédicament *habere* (*ekhein*); il discute ultérieurement des post-prédicaments. Signalons d'emblée qu'il n'emploie pas systématiquement le terme «*habere*» et use parfois de celui d'«*habitus*» pour nommer indistinctement cette catégorie et cet ultime post-prédicament. Ce choix ne semble d'ailleurs pas très judicieux, puisqu'une certaine confusion est toujours possible avec l'*habitus* comme premier genre de la qualité. D'entrée de jeu, Alcuin signale qu'il existe huit manières distinctes de posséder ou d'avoir quelque chose. La première nous intéresse tout particulièrement, parce qu'elle concerne l'*habitus* (*hexis*) comme qualité du premier genre mise en relation avec l'avoir (*habere-ekhein*). Alcuin signale que toutes les fois que notre âme possède quelque chose, laissant entendre quelque chose d'acquis — les exemples apportés semblent aller en ce sens —, il s'agit alors d'un *habitus*³⁷⁰. Cette définition plutôt vague se distingue néanmoins des sept autres modes de possession par le fait qu'il s'agit du seul cas concernant une qualité de l'âme et non du corps ou d'une quelconque autre catégorie en

³⁶⁹«C. Ex his omnibus decem prædicamentis unam mihi conjunge orationem. — A. Plena [*Al.*, perfecta] enim oratio de his ita conjungi potest: Augustinus magnus orator, filius illius, stans in templo, hodie infolatur [*Mss.*, infulatus], disputando fatigatur. Augustinus *usia* est; magnus, *quantitas*; orator, *qualitas*; filius illius, *ad aliquid*, (*sic*) stans, *situs*; in templo, *locus*; hodie, *tempus*; infolatus, *habitus*; disputando, *agere*; fatigatur, *pati*.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.962D.

³⁷⁰«C. Restat, ut de *habere* incipias dicere, et quot modis habere dicamur aliquid? — A. Octo habendi sunt species. Prima est, quoties animo aliquid habemus, ut justitiam, disciplinas, virtutes vel vitia.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.962A.

relation avec le corps³⁷¹. Signalons que le vice fait partie, avec le savoir et la justice, des exemples mentionnés et constitue, de ce fait, un *habitus*. Enfin Alcuin attribue, dans le même passage, la propriété d'être possédé tant au genre qu'à son espèce. Il le réaffirme à la section consacrée aux *topicis* et poursuit, ce faisant, une certaine tradition logique dont on a discuté précédemment et à laquelle se rattache Boèce³⁷².

Alcuin revient, toujours dans le *De dialectica*, sur la vertu comme juste milieu entre deux vices. À la section consacrée aux quatre types d'oppositions, notamment au passage où il est question de savoir si le mal s'oppose parfois au mal — faisant ainsi allusion au Stagirite pour qui le contraire du bien est nécessairement le mal, tandis que le mal est tantôt contraire au bien, tantôt contraire au mal³⁷³ —, on mentionne que la vertu est toujours à mi-chemin entre deux vices. Alcuin tente alors de concilier cette position philosophique traditionnelle avec les soi-disant propos de la Révélation; il est le premier penseur examiné dans notre étude à tenter une telle fusion.

C. Est-ce que le mal s'oppose au mal? — A. Selon les philosophes, les vertus sont invariablement des justes milieux flanqués de part et d'autre des vices. C'est cela, je crois, que l'Apôtre voulait dire lorsqu'il a affirmé: «La voie royale que nous devons suivre ne doit pas être détournée de gauche à droite», comme le fait d'être trop ou pas assez juste. — C. Que veut dire être trop juste? — A. Trop juste, c'est la sévérité, alors que pas assez, c'est la prosternation. Entre ces deux maux, <les philosophes> ont

³⁷¹«Secunda, quoties in corpore habere aliquid dicimur, ut albidinem... [...] Tertia de quantitate descendit, quoties quatuor vel quinque pedum habere dicimur [Al., quid habere dicitur] longitudinem...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.962B-C.

³⁷²«A. Totum duobus modis dici solet: aut a genere, ut, si quærat, an justitia utilis sit, fiat hujusmodi syllogismus: *Omnis virtus utilis est; justitia autem virtus [est]: ergo justitia utilis est.* Hic autem a toto, id est, a genere, virtute scilicet, quæ justitiæ genus est, comprobatur, justitiam utilitem esse.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.968B.

³⁷³Cf. *Catégories* 11, 13b 35-14a 3.

situé la justice. De la même manière, ils ont posé la prudence entre la ruse et l'hébétude; la tempérance a été placée entre la dépravation et l'insensibilité; la force règne entre la timidité et la témérité.³⁷⁴

Cet extrait montre clairement que l'excès ou le manque dans une vertu quelconque constitue inévitablement un vice. La doctrine du juste milieu implique donc que non seulement le bien s'oppose au mal, mais que le mal est également contraire tantôt au bien, tantôt au mal. On constate, en outre, qu'à l'encontre de la position stoïcienne, la théorie aristotélicienne du juste milieu nécessite des degrés à la fois dans la vertu et dans le vice. Enfin nous devons peut-être minimiser cette tentative de vouloir intégrer des thèses philosophiques dans la pensée chrétienne étant donné que nous n'avons trouvé, dans les évangiles de Paul, aucune trace de cette affirmation selon laquelle le droit chemin se situe entre deux extrêmes.

Le dernier traité qui soit pertinent pour notre propos est le *De virtutibus et vitiis liber*. Contrairement aux autres écrits analysés précédemment, il n'appartient pas, selon la classification adoptée par Migne³⁷⁵, à la catégorie des ouvrages didactiques, mais à celle des œuvres liturgiques et morales. Alcuin y définit ainsi la vertu.

³⁷⁴«C. Si aliquando mala malis opponuntur? — A. Etiam secundum philosophos, qui virtutes semper medias esse dixerunt, et ex utraque parte habere vitia. Et hoc reor Apostolum significasse, dum dicit: Via regia nobis gradiendum, neque ad dexteram, neque ad sinistram declinandum: ut plus justum, et minus justum. — C. Quomodo plus justum? — A. Plus justum [Mss., justo] est severitas; minus justo adulatio. Inter quæ duo mala mediam justitiam locaverunt. Similiter inter versutiam, hebetudinemque, prudentiam posuerunt; inter libidinem insensibilitatemque temperantia constitua est; inter timiditatem et audaciam fortitudo regnat.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De dialectica*, P.L. 101, p.963D. Nous traduisons.

³⁷⁵Cf. P.L. 100-101.

Il faut d'abord savoir ce qu'est la vertu. La vertu est un *habitus* de l'esprit, une splendeur de la nature, une harmonie de la vie, une droiture des mœurs, une vénération de l'excellence, un éclat de l'homme et une récompense du bonheur éternel.³⁷⁶

Nous retrouvons ici sensiblement la même description que dans le *Dialogus de rhetorica et virtutibus*. En dépit d'une profusion encore plus grande d'attributs, les principales caractéristiques aristotéliennes propres à l'*habitus* de l'esprit ne sont toujours pas précisées, comme le fait d'être un état acquis stable et quasi permanent. Avant de poursuivre notre analyse, précisons que dans le même traité, Alcuin semble également utiliser, à l'instar parfois d'Augustin, le terme «*consuetudo*» comme synonyme d'«*habitus*»³⁷⁷.

Loin de décrire l'*habitus* selon des critères aristotéliens, Alcuin signale ailleurs dans le même traité que la vertu se situe dans l'action, notamment dans la persévérance et la constance de la bonne action³⁷⁸. Il semble donc y avoir ici une certaine confusion entre cette constance de l'action nécessaire pour atteindre l'*habitus* de la vertu et le caractère stable de l'*habitus* lui-même tel que le conçoit Alcuin dans le *De dialectica*, comme on a vu précédemment. Cette description s'agence donc assez mal avec l'idée selon laquelle la vertu est

³⁷⁶«Primo sciendum est quid sit virtus. Virtus est animi habitus, naturæ decus, vitæ ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, æternæ beatitudinis meritum.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.637B. Nous traduisons.

³⁷⁷«Honestas est enim inter homines humilitatis consuetudo, sicut Salomon ait: *Ubi fuerit superbia, ibi erit et contumelia. Ubi autem humilitas, ibi et sapientia* (Prov. XI, 2).» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.620A.

³⁷⁸«Virtus boni operis est perseverantia, ipso Domino dicente: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* (Matth. X, 22). Non igitur qui coeperit bonum, sed qui perseveraverit in bono, hic salvus erit. Tunc enim placet Deo nostra conversatio, quando bonum quod inchoamus, perseveranti fine complebimus [*Ms.*, complemus]. Bonum ergo non coepisse, sed perfecisse, virtus est.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.632C-D.

un *habitus* bon de l'esprit qui engendre d'éventuelles bonnes actions. Mais ces propos ne sont pas tout à fait éloignés de ceux du Stagirite qui affirme, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que l'activité conforme à la vertu est également de l'ordre de la vertu³⁷⁹. Nous avons vu au premier chapitre qu'il fallait alors prendre le terme «vertu» dans un sens large ou figuré, car la vertu est *stricto sensu* une *hexis* et non une action.

Alcuin insiste cependant, dans un autre passage, sur le fait que la vertu constitue une bonne action et précise, de surcroît, qu'elle est la jouissance de la béatitude éternelle; l'accomplissement du bien permet l'acquisition de la vie heureuse³⁸⁰. Situer le bonheur dans l'action est tout à fait compatible avec la pensée aristotélicienne, bien qu'il semble y avoir chez Alcuin une certaine méprise entre la vertu comme moyen et la vertu comme fin, puisque cet *habitus* de l'esprit humain ne peut, même à la limite, être identifié à la divine béatitude. Mais il y a surtout confusion entre la bonne action et la vertu. La morale d'Abélard est explicite à ce sujet. La vertu n'existe que s'il y a eu au départ une bonne intention, alors que la bonne action peut résulter autant d'une bonne que d'une mauvaise intention. Par exemple, l'individu qui donne l'aumône dans l'unique but de soulever l'admiration commet une bonne action à partir d'une intention mauvaise. Abélard va même jusqu'à affirmer, du

³⁷⁹Cf. É.N. I, 9, 1098b 29-1099a 3.

³⁸⁰«Scientia vero est a diaboli servitio, quod sunt peccata, recedere; et sapientia perfecta est Deum colere secundum mandatorum illius veritatem: quia in his duobus [Al., *add.*, mandatis] vita beata acquiritur, sicut Psalmista ait: *Diverte a malo et fac bonum* (Psal. XXXIII, 15). Non enim sufficit cuiquam mala non facere, nisi etiam et bona faciat: nec bona facere, nisi etiam et mala non committat [Al. et mala amittat]. Omnis ergo qui sic sapiens est, procul dubio beatus erit in æternum; beata siquidem [vita] est cognitio divinitatis; cognitio [vero] divinitatis virtus boni operis est: virtus boni operis fructus est æternæ beatitudinis.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.614D-615A.

moins jusqu'à sa condamnation au Concile de Sens en 1140³⁸¹, que l'acte bon ou mauvais n'a aucune incidence dans la détermination de la responsabilité individuelle, l'intention seule jouant ce rôle. Pour le moment, Alcuin ne fait donc pas ce genre de distinction.

Il est question plus loin, toujours dans le *De virtutibus et vitiis liber*, de l'intention et de l'agir. Alcuin maintient, cette fois-ci, une position plus augustinienne et distingue nettement l'accomplissement de l'action comme telle de l'intention, qui seule compte véritablement aux yeux de Dieu. D'une manière plus précise, on apprend que la seule bonne volonté qui compte pour Dieu est celle qui se situe au delà des mondanités pour ne tendre que vers Lui³⁸². Alcuin précise, en outre, que seul Dieu peut finalement juger et scruter le cœur de l'homme où réside ses véritables intentions³⁸³. En identifiant la vertu à la bonne action, et *a fortiori* à la béatitude divine, et en distinguant ces dernières de l'intention, on voit bien qu'Alcuin n'a pas su intégrer la conception

³⁸¹Au Concile de Sens, Abélard a été condamné pour avoir soi-disant soutenu: «Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo.» *Anonymi capitula haeresum Petri Abaelardi*, Capitulum X, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica. II Theologia Christiana. Theologia Scholarium (Recensiones breuiiores). Capitula Haeresum Petri Abaelardi, op. cit.*, p.479. Dans l'opuscule intitulé *Apologia seu fidei confessio*, Abélard se contente d'affirmer que la bonne volonté garde son mérite, même si l'acte ne peut être accompli: «Omnes in dilectione Dei et proximi æquales, æqualiter bonos esse confiteor et meritis pares; nec quidquam meriti apud Deum deperire, si bonæ voluntatis affectus a suo præpediatur effectu.» Abælardus, *Apologia seu fidei confessio*, P.L. 178, p.107-108.

³⁸²«Dominus dicit in Evangelio: *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis* (Matth. VI, 1), id est, ut ea intentione non faciatis bona, ut ab hominibus vanam laudem habeatis: sed quidquid homo facit boni, pro Dei amore et salute animæ suæ, et fraterna charitate faciat.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.631C.

³⁸³«Nec ideo se bonum existimet homo, quamvis ab alio laudetur, quia Deus inspector est cordis. Quid enim prodest malo homini, si bonus prædicetur? Tunc veraciter hoc quod agit homo bonum est, quando Deo placere desiderat, a quo habet quidquid boni habet vel facit. Qui bona agere videtur, et per hæc non Deo, sed hominibus placere cupit, in vanum laborat, et in ventum seminat.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.632A.

aristotélicienne de la vertu comme *habitus* de l'esprit à la division tripartite — désir, intention, action — d'inspiration certes philosophique, mais avant tout chrétienne. La difficulté réside donc dans le fait qu'Alcuin ne distingue pas la bonne action, qui peut être indépendante de la bonne intention, de la vertu comme telle qui toujours en dépend.

Dans un autre ordre d'idée, signalons qu'Alcuin passe en revue les quatre principales espèces de vertus, qu'il classe parmi ce qu'il appelle les «vertus saintes»³⁸⁴. Le précepteur de Charlemagne semble favoriser, parmi celles-ci, la tempérance, qui est la seule à être nommée la vertu noble ou remarquable (*nobilis*). Bien que les philosophes aient plutôt l'habitude d'accorder ce privilège à la vertu de justice, cette préférence s'intègre néanmoins parfaitement à la vision chrétienne. Il n'en reste pas moins que les raisons invoquées pour justifier ce choix relèvent plutôt de la conception aristotélicienne de la vertu comme juste milieu qui n'est, en l'occurrence, appliquée qu'à la tempérance. Rapportons le passage en question.

La tempérance est la mesure (*modus*) dans tous les aspects de la vie, pour éviter que l'homme n'aime ou ne déteste avec excès et pour qu'une attention réfléchie règle toutes les circonstances de la vie présente. Or pour ceux qui se gardent dans la foi et la charité, ces récompenses de la gloire éternelle sont promises par la Vérité elle-même, Jésus Christ. [...] La tempérance est très certainement une vertu noble par laquelle toute la fonction de cette vie consiste en ce que l'homme, en toutes

³⁸⁴«Isti vero bellatores (diaboli) Deo auxiliante facillime vincuntur a bellatoribus Christi per virtutes sanctas. Prima superbia per humilitatem, gula per abstinenciam, fornicatio per castitatem... Igitur ex his Christianæ religionis ductoribus, quos opposuimus diabolicæ impietatis bellatoribus, quatuor præsumt duces gloriosissimi, [quorum nomina hæc sunt]: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.637A.

circonstances, réfléchisse, parle et agisse de façon tempérée en pensant à son salut éternel.³⁸⁵

Le *De virtutibus et vitiis liber* contient, en outre, une section relativement originale qui porte sur le vice, qu'Alcuin ne semble pas, au départ, distinguer du péché. Il présente, en effet, une liste détaillée des principaux vices, qui s'élèvent à huit, et de leurs sous-espèces respectives qu'il décrit dans les grandes lignes. Il s'agit ni plus ni moins d'une sorte de contrepartie aux vertus cardinales et théologiques. Aucun autre auteur examiné jusqu'ici n'élabore, à notre connaissance, avec une telle précision et concision un inventaire comparable, mais nous savons que des listes semblables circulaient déjà largement chez les premiers penseurs chrétiens³⁸⁶. Relevons uniquement qu'Alcuin estime, à la suite d'Augustin, que l'orgueil (*superbia*) constitue le vice le plus nuisible et la reine de tous les maux³⁸⁷. On se souvient que l'évêque

³⁸⁵«Temperantia est totius vitæ modus, ne quid nimis homo vel amet, vel odio habeat; sed omnes vitæ hujus varietates considerata temperet diligentia. Hæc vero in fide et charitate observantibus æternæ gloriæ ab ipsa Veritate Christo Jesu præmia pollicentur. [...] Nobilis virtus est valde temperantia, per quam omnis honor vitæ hujus inter homines constat; ut omnia in quacunque causa homo temperanter cogitet, loquatur, et agat cum consilio salutis suæ.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.637C-D. Nous traduisons.

³⁸⁶«Lists of vices and virtues are found scattered through all the earliest literature of the Christians, and for the most part they differ little from those we could glean from any of the moralizing philosophers and rhetoricians of the same era. Much of the language of Christian morality is language shared with the culture around them.» W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p.15.

³⁸⁷«Omnium vitiorum novissimum est superbia, dum homo virtutibus ornatur, et in his superbire coepit [*Ms.*, coeperit; *Al.*, cupit]. [...] Primum vitium est spirituale, superbia, de qua dicitur: *Initium omnis peccati superbia* (*Eccl.* X, 15), quæ regina est omnium malorum, per quam angeli ceciderunt de coelo, quæ fit ex contemptu mandatorum Dei.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.630D-633A.

Martin de Braga semble plutôt accorder ce vil privilège à la colère (*ira*), qu'Alcuin classe ici parmi ses huit principaux vices ³⁸⁸.

Alcuin finit par distinguer, au cours de ses explications, le vice du péché. Toujours sous l'influence d'Augustin, il signale, au sujet de la fornication, que le péché réside dans le consentement. C'est notamment en raison de la faiblesse de notre âme que l'on consent, dans ce cas, à pécher³⁸⁹. L'évêque d'Hippone ne nous apprend-il pas, parmi d'autres, que les composantes ou perfections de l'univers sont hiérarchisées de telle sorte que les éléments inférieurs sont soumis aux éléments supérieurs, ce qui implique que la chair doit se soumettre à la partie raisonnable de l'âme. Il n'en reste pas moins qu'une certaine confusion persiste toujours au sujet du statut exact du vice qui n'est pas, dans tous les cas, différencié du péché. Par exemple, Alcuin discute indistinctement de l'orgueil qu'il qualifie, dans deux phrases successives, de péché et de vice, voire de mal³⁹⁰. D'autre part, Alcuin ne précise pas si le vice est acquis ou non, bien qu'il affirme, conformément au dogme chrétien, que nous sommes tous affectés par le péché originel qui, lui, est manifestement infus³⁹¹. Seule la grâce divine peut, en définitive, rendre l'homme bon³⁹². La

³⁸⁸«Ira una est de octo vitiis principalibus, quæ si ratione non regitur, in furorem vertitur...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.634C.

³⁸⁹«Fornicatio est omnis corporalis immunditia, quæ solet fieri ex incontinentia libidinis, et mollitia animæ, quæ consentit suæ carni peccare. Nam anima domina debet esse, et imperare carni; et caro famula, et obedire dominæ suæ, id est rationali animæ.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L.101, p.633D-634A.

³⁹⁰«Maximum diaboli peccatum fuit superbia. Quapropter omni vitio deterior [*Ms.*, omnium malorum pejor] est superbia, quæ sæpe et de bonis nascitur actibus, dum homo in suis bonis operibus superbit...» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.630C.

³⁹¹«Primum est corporale peccatum gula, id est, intemperans cibi vel potus voluptas, per quam primi parentes humani generis paradisi felicitatem perdiderunt, et in hanc ærumnosam hujus vitæ [*miseriam*] dejecti sunt; ubi omnis homo per peccatum nascitur, per laborem vivit, per dolorem moritur.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.633C.

véritable contrition du cœur, à savoir l'amour de la justice (*amor justitiæ*) et non pas la crainte du châtement (*timor poenæ*), peut également contribuer au pardon³⁹³. Ce dernier thème, prisé notamment par ceux qui défendent une morale volontariste, a été abondamment exploité par Augustin et Abélard³⁹⁴.

En résumé, la conception de la vertu que présente Alcuin s'inscrit tout à fait dans la tradition aristotélicienne. On a vu que les principes mêmes de la doctrine du juste milieu sont appliqués, dans différents contextes, à l'ensemble des vertus cardinales. La résultante de cette théorie apparaît aussi clairement dans l'indication des degrés à la fois dans la vertu et dans le vice. Le juste milieu n'est précisément pas un point fixe, mais une certaine étendue qui varie selon les cas. La vertu est également décrite comme un *habitus* stable (*longo habet tempore*) de l'esprit, qui est distingué de l'autre qualité passagère du premier genre qu'il nomme «*affectio*» (*diathesis*). Enfin, Alcuin subit également l'influence de Cicéron sinon dans sa formule pour définir la vertu comme «*animi habitus*», du moins dans ses descriptions des différentes vertus cardinales et de leurs espèces respectives.

³⁹²«Vana gloria est, dum homo appetit in bonis suis laudari, et non dat Deo honorem [sed sibi: nec] divinæ imputat gratiæ quidquid boni facit, sed [quasi] ex se habeat vel sæcularis dignitatem honoris, vel spiritualis decorem sapientiæ, dum homo nihil absque Dei gratia vel adiutorio habere possit boni, sicut ipsa Veritas in Evangelio discipulis suis ait: *Sine me nihil potestis facere* (Joan. XV, 5). Quapropter qui gloriatur, in Domino gloriatur: quia nihil sine Deo donante boni habere poterit.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.635D.

³⁹³«Compunctio cordis ex humilitatis virtute nascitur; de compunctione confessio peccatorum; de confessione poenitentia; de poenitentia vera proveniet delictorum indulgentia.» B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.620D.

³⁹⁴Cf. Augustin: *Sermo* 159, cap.5, n.6; *Sermo* 252, cap.7, n.6; *Sermo* 270, n.4; *De fide et operibus*, cap. 21, n.39. Abélard: D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.76 sqq.

La composante chrétienne n'est pas pour autant absente de la doctrine de la vertu d'Alcuin. La pensée augustinienne pèse notamment sur certains aspects de sa conception. Relevons d'abord la distinction, malheureusement pas toujours respectée, qui est faite entre le vice comme qualité du premier genre et le péché qui résulte d'un consentement à quelque chose de mauvais. Nous savons qu'Abélard va reprendre à son compte cette même différence. Alcuin discute également de la notion d'intention, qui seule compte aux yeux de Dieu, et exprime l'idée que la seule bonne volonté est celle qui tend vers Dieu. Il favorise finalement la vertu de tempérance, ce qui s'inscrit, semble-t-il, tout à fait dans la tradition chrétienne.

Alcuin introduit également certains éléments originaux, du moins par rapport aux diverses théories examinées jusqu'à maintenant. Il signale d'abord l'existence de trois parties de l'âme qu'il nomme «irascible», «rationnelle» et «désirante». Il distingue, par la suite, l'*habitus* du savoir de celui de la vertu, en précisant que le premier ne concerne que la partie rationnelle de l'âme, alors que le second la régit en entier. Il est le seul aussi, à notre connaissance, à identifier la colère à la qualité passagère du premier genre qu'il appelle «affection» (*diathesis*). On sait qu'Aristote considère la colère comme une *hexis* ou comme une des deux qualités du troisième genre, alors que Martin de Braga et Abélard estiment plutôt qu'elle est un *habitus* inné! Alcuin énumère et décrit également une liste de vices et de leurs espèces respectives, un peu à la manière des représentations des vertus cardinales et de leurs espèces. On peut également noter cette tentative de concilier la doctrine aristotélicienne du juste milieu avec de présumés propos de la Révélation. Cet aspect de la conception d'Alcuin mériterait certes une plus

grande attention, mais nous n'avons trouvé nulle part ces paroles de l'Écriture auxquelles il se réfère! Il se glisse également çà et là d'autres imprécisions, comme lorsqu'Alcuin utilise le terme «*habitus*» pour renvoyer tantôt à la qualité du premier genre, tantôt à la catégorie. Il a aussi tendance à situer la vertu dans l'action, voire dans la vie heureuse elle-même. Signalons enfin que la thèse que présente Alcuin selon laquelle la vertu vient tantôt de la nature, tantôt de l'habitude n'est pas sans rappeler la position d'Abélard qui considère que certains vices sont innés, alors que d'autres sont acquis. En bref, Alcuin a certes le mérite d'avoir transmis une part significative de la conception morale des anciens tout en y apportant une certaine contribution personnelle.

*

* *

Les auteurs retenus dans la présente section appartiennent à des courants philosophiques fort différents qui vont du platonisme au stoïcisme, en passant par le néo-platonisme. Il ressort toutefois de notre étude que chacun d'eux défend une théorie plus ou moins développée de la vertu qui s'apparente de près ou de loin à la conception aristotélicienne. D'une manière plus précise, on peut dire que tous ces penseurs soutiennent une conception éclectique de la vertu où est présente, voire omniprésente dans certains cas, la pensée d'Aristote. Ils se distinguent cependant les uns des autres sur des aspects précis de leur doctrine qui sont parfois fondamentaux. Par exemple, Plotin défend certaines thèses aristotéliciennes, bien que l'ensemble de sa théorie de la vertu s'appuie sur des principes essentiellement platoniciens. En bref, ce qui se dégage de plus significatif de leur doctrine respective est certes cette forte tendance à l'éclectisme, parfois même au prix de contradictions, où persistent cependant, dans tous les cas, des éléments de nature aristotélicienne.

Voyons plus concrètement quels sont ces principaux points aristotéliens de convergence. D'abord, l'idée essentielle selon laquelle la vertu constitue un état de l'esprit stable et quasi permanent est reprise par tous, même si l'on désigne cet état, cette stabilité et cette quasi-permanence par des termes différents. On sait qu'Aristote nomme cet état «*hexis*», alors que de nombreux stoïciens anciens, comme Chrysippe et Zénon, utilisent, dans le même sens, «*diathesis*». Le stoïcien de l'époque impériale, Marc-Aurèle, emploie aussi «*diathesis*» pour décrire la vertu, mais il préfère le terme «*hexis*» pour représenter le vice. Quant à Plotin, il ne semble pas faire de différence entre les substantifs «*hexis*» et «*diathesis*» dont il use pour se référer à l'*hexis* aristotélienne. Cicéron va traduire le vocable «*hexis*», tel que le conçoit le Stagirite, par le mot «*habitus*». Ce terme sera repris à tour de rôle par Augustin, Boèce, Alcuin et plus tard Abélard. À certains moments, Augustin utilise aussi «*consuetudo*» à la place d'«*habitus*», mais il l'emploie surtout comme équivalent d'«*ethos*» chez Aristote. De son côté, Sénèque n'identifie pas explicitement la vertu à un *habitus*, bien que le terme «*habitus*» fasse partie de sa description de la vertu. Martin de Braga utilise plutôt «*affectus*», à l'instar parfois de Sénèque; Augustin emploie aussi à l'occasion la variante «*affectio*». Rappelons enfin qu'*affectus* et *affectio* servent chez Boèce de terme générique pour désigner les deux qualités du premier genre.

En ce qui concerne la stabilité et la quasi-permanence de cet état, elles sont encore une fois présentées de manière assez variée. Pour certains stoïciens anciens, on parle d'une manière d'être ferme (*bebaion*) et constante (*ametaptôton*). Boèce va rendre les termes grecs «*khroniôteron*» (plus

permanent) et «*monimôteron*» (plus constant), employés par Aristote, par les mots «*permanentior*» (plus permanent) et «*diuturnior*» (plus de durée). De son côté, l'évêque d'Hippone préfère les vocables «*roboratus*» (affermi) et «*firmatus*» (consolidé). D'autres ont des expressions plus imagées. Cicéron parle de l'*habitus* comme d'une perfection ou d'un achèvement constant et, en dépit du pléonasme, accompli ou réalisé (*constans perfectaue absolutio*). Au sujet de la tranquillité de l'âme, considérée par plusieurs stoïciens comme étant la vertu par excellence, Sénèque affirme plutôt qu'elle est une assise immuable de l'esprit (*stabilis animi sedes*). Martin de Braga, lui, utilise une périphrase pour décrire l'état de l'esprit stable de l'homme bon affirmant que non seulement il ne veut pas, mais qu'il ne peut pas pécher (*ut non tantum peccare non velit, sed etiam non possit*). Par ailleurs, la vertu est dépeinte par Alcuin comme un *habitus* de l'esprit ayant une longue durée (*longo habet tempore*). Marc-Aurèle et Plotin ne précisent pas le caractère stable et quasi permanent de l'*hexis*, telle que la conçoit Aristote, mais ils considèrent tous les deux la vertu comme une sorte de puissance (*dunamis*) du second degré qui est habituellement quelque chose de stable. En bref, on constate que pour certains, comme Aristote et Boèce, la stabilité et la quasi-permanence de l'état sont relatives (plus stable, plus permanent), notamment par rapport à la *diathesis*, alors que pour les autres, comme Augustin, elles semblent plus absolues (*roboratus*, *firmatus*). Ces dernières descriptions laissent donc plutôt entendre que cet état est définitivement stable, ce qui diverge de la position d'Aristote pour qui l'*hexis* peut toujours être délogée.

Enfin il est confirmé par tous que cet état relève de l'esprit, même si on utilise, encore une fois, des termes distincts pour l'affirmer. Alors que chez les

grecs, y compris Marc-Aurèle, on emploie de préférence le substantif «*psukhê*», les latins usent de différents mots équivalents, notamment du vocable «*animus*». Boèce utilise également «*mens*», tandis qu'Augustin et Alcuin se servent parfois d'«*animæ*». Rappelons que dans ses définitions de la vertu, Boèce attribue tantôt à l'esprit (*mens*) la qualité d'être bien constitué (*bene constitutæ*), tantôt à l'*habitus* lui-même le fait d'être *optimus*.

Nous avons vu que seuls Boèce et Alcuin distinguent vraiment les deux qualités du premier genre. Mais le fait que tous les auteurs examinés précisent que la vertu est un état stable de l'esprit implique que cette vertu est stable par rapport notamment à une autre qualité qui serait, elle, changeante. Boèce va tout de même beaucoup plus loin lorsqu'il précise qu'il existe trois interprétations différentes pour expliquer le passage de la *dispositio* à l'*habitus*. Notons qu'Abélard différencie également ces deux qualités.

Passons maintenant à la question de l'acquis et de l'inné. La plupart affirment que la vertu est acquise par l'habitude et la pratique, bien qu'il faille faire des nuances dans certains cas. D'abord, Augustin reprend l'essentiel des propos de Cicéron au sujet des vertus humaines acquises, mais il modifie quelque peu son discours lorsqu'il est question des vertus surnaturelles qui nécessitent, depuis la chute des premiers parents, une certaine intervention divine. La grâce divine doit agir, dit-il, pour que l'on puisse accéder aux vertus ultimes et *a fortiori* à la vertu par excellence qu'est la charité. D'autre part, Alcuin décrit une position particulière selon laquelle la vertu serait en partie naturelle, en partie acquise, ce qui peut-être rejoint finalement la conception augustinienne. Il y a également ceux qui ne l'affirment pas explicitement,

comme les stoïciens anciens, mais qui admettent que la vertu est une *dunamis*. Si l'on admet qu'il s'agit dans ce cas d'une puissance du second degré, ce qui semble en l'occurrence constituer une hypothèse tout à fait plausible, alors il faut accepter que la vertu soit à leurs yeux acquise.

Quant à savoir si le vice est acquis ou inné, la question est plus délicate. On peut dire, d'entrée de jeu, que les positions sont clairement tranchées. Les stoïciens anciens, Cicéron, Plotin et Boèce défendent chacun une conception conforme à celle d'Aristote pour qui le caractère acquis du vice ne fait pas de doute. En dépit d'une asymétrie flagrante — la vertu et le vice devraient posséder, en tant que contraires respectifs, les mêmes caractéristiques —, les autres affirment à l'opposé que le vice est au moins en partie inné. Certains le soutiennent clairement, comme Sénèque et Marc-Aurèle, alors que d'autres sont moins explicites, comme Martin de Braga, qui assure tout de même que le vice de la colère est inné. Quant à Augustin et Alcuin, ils admettent tous les deux que notre nature humaine est viciée depuis la chute de nos premiers parents. Nous avons déjà souligné cette «hypothèse chrétienne» pour tenter d'expliquer une telle asymétrie, mais elle ne vaut certes pas pour les stoïciens de l'époque impériale. Dans ce dernier cas, les justifications peuvent peut-être venir de Marc-Aurèle. On sait qu'il utilise le terme «*diathesis*», qui renvoie à l'*hexis* aristotélicienne, pour désigner la vertu, alors qu'il emploie «*hexis*» non seulement pour se référer à l'état général des corps inorganiques et organiques, mais également pour renvoyer au vice. Le lien entre la nature et le vice semble dès lors plus apparent, encore que cela n'explique pas tout. Quoi qu'il en soit, cette conception asymétrique de la vertu et du vice se retrouve également chez Abélard.

Nous avons vu également que la doctrine aristotélicienne du juste milieu est intégrée par plusieurs à leur théorie de la vertu, comme Augustin, Boèce et Alcuin, voire par le stoïcien Martin de Braga. On sait que la position habituelle des philosophes du Portique est de considérer la vertu non pas comme un juste milieu entre deux vices, mais comme un extrême dans le bien et, au sujet du vice, comme un extrême dans le mal. De plus, Aristote estime que la vertu constitue un juste milieu déterminé par la raison, alors que les stoïciens croient plutôt que la vertu est la raison elle-même qui doit être recherchée pour elle-même et non en vue de quelque chose d'autre. Nous en concluons qu'il vaudrait mieux sinon reconsidérer la place que l'on accorde communément à Martin parmi les stoïciens, du moins préciser davantage la nature exacte de sa philosophie, d'autant plus que la définition qu'il donne de l'homme bon est également d'inspiration aristotélicienne.

Il est inutile d'insister encore une fois sur le fait que la plupart de ces thèses aristotéliennes se retrouvent dans les *Catégories*, y compris les fondements de la doctrine du juste milieu, comme nous l'avons déjà signalé dans la première partie de notre étude. Il n'en reste pas moins que d'autres idées morales d'Aristote qui se trouvent ailleurs que dans ce traité ont également circulé par l'intermédiaire de ces auteurs, que l'on pense uniquement à tous ces détails qui touchent de près ou de loin à la théorie de la vertu.

Il circule, bien entendu, des thèses philosophiques d'autres écoles dans les diverses théories de la vertu examinées. Boèce décrit la conception

socratique de la vertu en tant que qualité qui appartient au domaine intellectuel. La position d'Hérillus de Carthage selon laquelle le bien suprême n'est autre que le savoir se rapproche de celle de Socrate, telle que la rapporte Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. On a vu également que la classification des vertus plotiniennes intègre l'idée d'inspiration platonicienne de la vertu exemplaire qui sert ni plus ni moins de repère et d'objectif aux vertus inférieures.

Mais à l'exception de ces quelques cas, les thèses philosophiques non aristotéliennes défendues sont de nature stoïcienne. On retrouve d'abord la conception selon laquelle la vertu est une fin en soi et non un moyen pour atteindre, par exemple, le bonheur. Cicéron identifie justement la vertu au bonheur. D'autre part, certains de nos auteurs rejettent l'existence de degrés dans la vertu et, conséquemment, la doctrine elle-même du juste milieu. Rappelons que la théorie de l'égalité des vertus implique au moins que la possession d'une vertu entraîne celle de toutes les autres et que la vertu est absolue, à savoir que l'on n'est pas, par exemple, plus ou moins charitable, comme le prétend Augustin. Sénèque précise clairement que le vice est un extrême, alors que Plotin défend une sorte d'égalité des vertus, lorsqu'il signale, par exemple, que grâce à la purification (*katharsis*), l'âme possède toutes les vertus. Dans ce dernier cas, il faut voir, malgré tout, que la hiérarchie des vertus plotiniennes implique l'existence de degré! De son côté, Cicéron rapporte, dans *Les paradoxes des stoïciens*, que la vertu est une (*una uirtus est*) pour les penseurs du Portique, bien qu'on ne sache pas exactement quelle est sa propre position. Marc-Aurèle est le seul parmi les stoïciens à l'étude à rejeter la thèse de l'égalité des vices, à l'exception de Martin de Braga

qui accepte la doctrine du juste milieu. Mais Martin est-il d'abord stoïcien? Rappelons enfin qu'Augustin combat directement cette thèse de l'égalité, afin de justifier notamment ses propos selon lesquels toutes les vertus se ramènent à la Charité. Il précise alors que bien qu'on ne puisse être charitable sans posséder toutes les vertus, les personnes charitables le sont à divers degrés. Abélard rejette aussi farouchement la thèse de l'égalité des vertus.

Les deux thèses stoïciennes les plus importantes demeurent certes celles qui identifient ou associent la vertu à la nature d'une part, et à la raison d'autre part. Bien entendu, elles sont présentes chez tous les stoïciens, voire chez d'autres, comme Augustin qui affirme que la vertu est la raison droite. Citons, à ce sujet, René Antoine Gauthier qui précise sans ambages, dans son introduction commentée de *l'Éthique à Nicomaque*, qu'il faut se méfier d'attribuer à Aristote des thèmes qui sont en fait postaristotéliens, comme cette idée stoïcienne de nature.

La nature, fondement ultime de la moralité, voilà donc bien un thème «aristotélien» typique. Mais ce thème «aristotélien», c'est en vain que nous le chercherions dans *l'Éthique à Nicomaque*. [...] En tout cas, il est certain que ce n'est pas sur sa doctrine de la finalité de la nature qu'Aristote fonde son éthique... Il semble donc hors de doute que le thème de la nature n'est pas un thème de la morale d'Aristote, et s'il est bien un thème de la morale «aristotélienne», c'est que celle-ci l'a emprunté, peut-être dès l'époque de Théophraste, à la morale stoïcienne dont il était le thème majeur, thème dont l'originalité ne peut être contestée.³⁹⁵

Il ne faudrait pas pour autant confondre la conception stoïcienne générale de la nature avec l'idée exprimée notamment par Aristote selon

³⁹⁵R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome I, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.243-244.

laquelle la vertu en tant qu'*hexis* est comme une seconde nature. Dans ce dernier cas, on veut simplement souligner le fait que la vertu se rapproche tellement d'un état stable et permanent qu'elle fait désormais presque partie intégrante de notre nature. Il faut cependant constamment garder présent à l'esprit qu'il peut toujours se produire, selon Aristote, un événement particulier, comme la maladie, qui pourrait la déloger. Boèce dira à ce sujet qu'il faut une force supérieure à la vertu pour la dégager. Dans notre interprétation de l'une des définitions cicéroniennes de la vertu, nous avons opté pour ce dernier choix qui implique que l'*habitus* est comme une seconde nature, ce qui n'empêche pas, en passant, qu'il soit en conformité avec la nature³⁹⁶.

On a vu aussi certaines thèses chrétiennes s'intégrer aux théories de la vertu. L'apport d'Augustin à cet égard est prédominant. On peut surtout noter qu'il élève les vertus cardinales vers le surnaturel et qu'il rend indispensable l'intervention divine non seulement pour la possession de ces vertus, mais également pour celle des vertus théologales. Soulignons également la tentative d'Alcuin de concilier la doctrine de la vertu comme juste milieu avec l'Écriture. Enfin on ne répétera jamais suffisamment la grande influence qu'Augustin exerça sur Abélard au sujet notamment des notions de volonté, d'intention, de consentement et de péché, que l'on pense uniquement à la distinction faite

³⁹⁶«Il n'y a donc pas lieu de trop s'étonner du rôle effacé que joue dans l'*Éthique à Nicomaque* le concept de nature; sans doute, le mot de «nature» n'y est-il pas rare, mais il n'exprime jamais un concept philosophiquement élaboré; nous en restons au plan pré-philosophique du «normal», du «naturel», tel qu'on peut le trouver dans toute la littérature grecque contemporaine chez ses représentants les moins philosophes.» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome I, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.243.

entre le péché qui nécessite au préalable un consentement et le vice qui incite au mal.

On peut finalement signaler la présence de certaines thèses sinon originales, du moins peu connues et dont l'origine est difficile à retracer. Relevons d'abord la distinction faite entre la vertu acquise et le vice inné, en totalité ou en partie, qui remonte au moins à Sénèque et dont nous avons déjà suffisamment parlé. Il y a aussi l'énumération des vertus plotiniennes qui a circulé dans certains milieux au moyen âge. La précision d'Alcuin qui distingue la vertu intellectuelle de la vertu pratique à partir des différentes parties de l'âme complète également le tableau. On ne peut mentionner toutes les idées personnelles exprimées par les auteurs à l'étude qui ont exercé plus ou moins directement une certaine influence sur le développement de la doctrine de la vertu. Retenons simplement que chacun d'eux présente une position unique.

En bref, nous avons voulu suivre l'évolution de la doctrine aristotélicienne de la vertu comme *habitus* (*hexis*) à partir d'abord des auteurs qu'Abélard cite lui-même. Il nous a semblé utile de compléter l'étude par d'autres penseurs intermédiaires qui ont participé de près ou de loin à cette transmission. Nous allons voir de plus près, dans la prochaine partie, la position elle-même d'Abélard qui mettra encore plus clairement en perspective toute cette démarche.

La vertu comme *habitus* de l'esprit chez Abélard

Virtutes quippe, que animam bonam faciunt, subiecto
indigent quo sustententur, quia pietas esse non poterit, si
non habeat fundamentum in quo sit. Ipsa autem anima,
ut bona sit, uirtutum indiget ornamentis.
Theologia 'Summi boni' II, 40

La question de la vertu apparaît dès les premières œuvres d'Abélard consacrées à la dialectique. Maître Pierre suit de près l'enseignement d'Aristote qui identifie, dans les *Catégories*, l'*aretê* à une *hexis*. En outre, le terme «vertu» revient non seulement au chapitre consacré aux relatifs, mais aussi à celui réservé à l'opposition des contraires où il occupe une place relativement importante. Il n'est donc guère étonnant de retrouver, dans la mouvance aristotélicienne, une discussion portant sur une notion aussi fondamentale de l'éthique ancienne dans des traités destinés avant tout à la logique.

Comme il fallait s'y attendre, Abélard va aborder de nouveau ce thème de la vertu dans des œuvres ultérieures consacrées, cette fois-ci, aux questions théologiques et éthiques. On en parle, bien entendu, davantage dans ces écrits que dans les traités de logique, encore que ce ne soit pas nécessairement d'une manière plus précise. Il est clair cependant qu'Abélard y tient compte

davantage de l'ensemble de la problématique morale. En bref, nous exposerons la position d'Abélard à l'égard de cette notion de vertu comme *habitus* en examinant d'abord ses traités de logique pour passer ensuite à ses œuvres théologico-éthiques.

Notre analyse se veut relativement complète dans la mesure où nous passons en revue l'ensemble des écrits théoriques d'Abélard. Cette approche devrait notamment nous permettre de mieux suivre l'évolution ou sinon de réaliser la constance de la pensée d'Abélard sur cette question de la vertu. Nous ne ferons pas qu'exposer isolément sa conception. Nous la mettrons également en relation avec les diverses positions des auteurs examinés jusqu'ici toutes les fois que nous remarquerons une ressemblance assez grande entre celles-ci et l'opinion du Péripatéticien du Pallet, notamment lorsque nous soupçonnerons un emprunt relativement direct. Signalons enfin que nous procédons, dans l'ensemble, par un accroissement des thèmes abordés, c'est-à-dire que nous analysons, dans la mesure du possible, de nouvelles problématiques au fur et à mesure que nous progressons dans les œuvres d'Abélard, sauf lorsqu'il y a nécessité de comparaison. En résumé, il s'agit avant toute chose de voir jusqu'à quel point Abélard reste fidèle à la pensée du Stagirite sur le thème de la vertu, qui implique, est-il nécessaire de le rajouter, non seulement son contraire le vice, mais également d'autres notions connexes, comme la volonté, que nous allons aborder en passant dans l'unique but d'éclairer notre propos principal.

3. 1. La question de la vertu comme *habitus* dans les traités dialectiques d'Abélard

Duae itaque sunt argumentorum scientiae, una
componendi, quam dicimus ratiocinativam, alia
discernendi composita, quam logicam appellamus.
*Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'. Glossulae
super Porphyrium*

La première étape de notre enquête va nous permettre d'examiner principalement la conception de la vertu et de l'*habitus* développée dans les traités de jeunesse d'Abélard consacrés, pour la plupart, à la logique. Nous passerons ainsi en revue les principaux textes connus selon un ordre chronologique qu'a récemment établi le chercheur Constant Mews¹ et qui est aujourd'hui admis par la majorité des spécialistes d'Abélard. En outre, cet examen nous permettra de discerner les divers sens que peut prendre le terme «*habitus*» dont certains, on s'en doute, ne concernent pas directement la question morale. Nous serons alors à même de comparer sur ce thème la période initiale avec celle de maturité où Abélard a, en quelque sorte, abandonné les problèmes dialectiques pour se consacrer désormais aux questions reliées surtout à la théologie et à la morale.

¹Cf. Constant Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52, 1985, p.73-134.

3. 1. 1. *Logica parvulorum*

L'essentiel de la *Logica parvulorum* comprend les *Gloses* dites *littérales*, qui sont également connues sous le titre *Introductiones parvulorum* ou même parfois *Introductiones dialecticae*². Selon Mews, ces divers opuscules remontent aux premières années productives d'Abélard et s'échelonnent entre 1102 et 1108³. Ainsi que ses autres écrits consacrés à la logique, ces premières gloses d'Abélard sur les traités de la *logica vetus* portent avant tout sur les principaux termes propres à cette discipline et non directement sur les choses qu'ils représentent; la même remarque vaut également *mutatis mutandis* pour sa production théologico-philosophique. Le spécialiste français Jean Jolivet s'est toujours efforcé de faire ressortir cet aspect de l'œuvre d'Abélard dans ses divers travaux, notamment dans son ouvrage intitulé *Arts du langage et théologie chez Abélard*⁴.

Le principal intérêt du Péripatéticien du Pallet est de clarifier le plus possible le langage de la discipline qu'il étudie. On s'attendrait donc à

²Cf. Mario Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici. Editio super Porphyrium — Glossae in Categorias — Super Aristotelem De interpretatione — De divisionibus — Super Topica glossae*, Roma/Milano, Fratelli Bocca Editori, 1954; L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies: II Abaelardiana inedita. 1 Super Periermenias XII-XIV. 2 Sententie secundum M. Petrum*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

³Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.74-75, 130; M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, *op. cit.*, p.XXXIII sqq.

⁴Cf. Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

retrouver une discussion portant sur le terme «*habitus*» particulièrement dans les Gloses sur les *Catégories* d'Aristote. Mais notre attente est en partie déçue, étant donné qu'aucune mention de ce vocable n'est faite dans les Gloses sur les *Catégories*, bien qu'il en soit question au passage dans d'autres traités qui composent la *Logica parvulorum*. Il faut préciser néanmoins que ces brefs commentaires ne nous sont parvenus que sous une forme incomplète, notamment celui consacré à cette œuvre initiale de l'*Organon*. Quelques allusions sont faites cependant çà et là dans ces opuscules à d'autres termes qui nous intéressent dans cette étude. Examinons donc au passage quelques-unes d'entre elles.

Il est question à quelques reprises de la notion de vertu dans ces diverses gloses. Voyons de plus près une première occurrence. Dans le traité intitulé *Super Topica glossae*, Abélard distingue à un moment l'argument (*argumentum*) de l'argumentation (*argumentatio*), qui constitue l'ensemble du discours par lequel on explique à la fois les prémisses, à savoir l'argument, et la conclusion⁵. La notion de vertu (*virtus*), associée à l'argument, apparaît alors dans un passage du *De differentiis Topicis* de Boèce qu'Abélard est en train de gloser. Précisons que le terme «*virtus*» serait mieux rendu dans ce contexte par le mot «force» ou un équivalent, comme le fait habilement Eleonore Stump, dans sa traduction anglaise du *De Topicis Differentiis* de

⁵«Quoniam haec duo nomina *argumentum* et *argumentatio* multum sunt affinia, unde et Tullius in *Rethoricis* hoc nomine *argumento* indifferenter pro utroque utitur, designat differentiam inter *argumentum* et *argumentationem* dicens: *non est idem argumentum quam argumentatio*. Quippe *argumentatio* vocatur tota oratio illa quae ex *argumento* et *conclusionem* convincta est. *Argumentum* vero dicitur illud solum quod praemittitur ad probationem *conclusionis*. Unde *argumentum* in *argumentatione* quasi pars in suo toto continetur.» *Super Topica glossae*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.222.

Boèce, qui le traduit par «*strength*»⁶. En un mot, Abélard montre que l'argumentation a pour principale fonction de faire ressortir la vertu, c'est-à-dire le mérite ou la force de l'argument⁷. Il est donc clair que le terme «*virtus*» ne renvoie pas ici à une qualité du premier genre et n'a aucune connotation morale. Il en est de même dans un autre passage, cette fois-ci du *De divisionibus*, où «*virtus*» apparaît dans l'explication d'un des types de division (*divisio*)⁸.

Il est fait mention, en revanche, des espèces de la vertu morale dans le *Super Topica glossae*, notamment de la force et de la justice. Ces dernières interviennent dans une discussion portant sur la comparaison (*quaestio de comparatione*) qui fait partie, à son tour, d'une problématique plus large au sujet des accidents. D'une manière plus précise, Abélard se demande: «*Utrum melior sit fortitudo iustitia.*»⁹ Dans son explication, le Péripatéticien du Pallet reprend les définitions cicéroniennes de chacune de ces deux espèces de vertu.

⁶«Argument and argumentation are not the same, however; for the sense (*vis sententiae*) and the reason enclosed in discourse (*oratio*) when something [that was] uncertain is demonstrated is called argument; but the expression (*elocutio*) of the argument is called the argumentation. So the argument is the strength (*virtus*), mental content (*mens*), and sense of argumentation; argumentation, on the other hand, is the unfolding of the argument by means of discourse (*oratio*).» Eleonore Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, Translated, with notes and essays on the text, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978, p.30.

⁷«A duplici parte infertur sic: quandoquidem argumentum est vis sententiae etc. et argumentatio est elocutio argumenti, ergo *argumentum est virtus* etc. et *argumentatio est explicatio argumenti per orationem*, hoc est oratio explicans argumentum, id est integre continens argumentum ut argumentum, scilicet in vi probantis; quod ait *virtus mens atque sententia argumentationis* diversa vocabula sunt, sed idem operantia. Virtus enim argumentationis dicitur argumentum quia per ipsum viget argumentatio ad faciendam fidem.» *Super Topica glossae*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.223.

⁸Cf. *De divisionibus*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.196.

⁹«Quaestionem quoque de comparatione ad suprapositam divisionem retorquet et dicit accidere quandoque ut aliquid ducatur in certamen et comparisonem, id est in quaestionem, quod certamen promovet, id est disputationem, quae quaestio sit de comparatione ut ista: *Utrum melior sit fortitudo iustitia.*» *Super Topica glossae*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.284-285.

En effet, la justice, c'est-à-dire l'équité, comme en témoigne Cicéron¹⁰, est tenue pour une vertu qui réserve à chacun son dû, à savoir qu'elle traite chacun selon ce qui lui est dû. Mais la force est regardée comme une <vertu> qui permet d'affronter d'une manière réfléchie les dangers et de supporter les épreuves. C'est parce que cette <force> nous permet d'agir constamment en homme dans la détresse qu'elle est estimée plus digne que la <justice> et d'une plus grande valeur. Si quelqu'un se demande si l'avarice est meilleure que la justice ou si elle est meilleure que la luxure, il s'agit certes d'une question de comparaison mais non d'une question sur les accidents, puisque le prédicat n'est pas plus grand que le sujet. D'où il ne faut pas généralement admettre que toutes les questions au sujet de la comparaison soient également des questions qui portent sur des accidents, mais uniquement celles dans lesquelles est prédiqué le vocable plus grand.¹¹

L'intérêt principal d'Abélard est, on le voit, de distinguer les questions strictement comparatives (*de comparatione*) des questions sur les accidents (*de accidenti*). On retient surtout l'idée générale selon laquelle le prédicat n'est pas supérieur au sujet dans la *quaestio de comparatione* et que le prédicat «plus grand que» fait partie de la *quaestio de accidenti*. Pour bien comprendre ce passage, il faut se référer au traité *De differentiis topicis* de Boèce auquel Abélard se réfère. Outre sa précision au sujet des accidents comme seuls

¹⁰«Justitia est habitus animi communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. [...] Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.» *De inventione* II, LIII (160)-LIV (163), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256-260. Cf. Cicéron, *De officiis* I, 15-20.

¹¹«Iustitia namque, id est aequitas, teste Tullio, virtus ea dicitur quae unicuique reservat quod suum est, hoc est unumquodque tractat secundum hoc quod debetur ei; fortitudo vero est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio. Unde quia haec in tribulatione permanet viriliter, dignior illa et maioris meriti iudicatur. Siquis autem quaerat utrum avaritia sit melior iustitia, vel sit melior luxuria, de comparatione quidem est questio, sed non de accidenti; non est maius scilicet praedicatum subiecto. Unde non generaliter concedendum est quod omnis quaestio de comparatione sit de accidenti, sed illae tantum quae sunt huiusmodi, hoc est in quibus praedicatur maius.» *Super Topica glossae*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, *op. cit.*, p.285. Nous traduisons. Cf. Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, p.1178C.

éléments du discours à intervenir dans les comparaisons¹², Boèce donne une explication claire à la question posée d'entrée de jeu: «*Utrum melior sit fortitudo iustitia.*». Il signale que les comparaisons de supériorité et d'infériorité ne s'appliquent qu'à des choses semblables *per se*, tout en soulignant qu'on ne peut comparer des éléments qui n'ont pas de relation (*ratio*)¹³ commune, ni de qualité commune¹⁴. Abélard va revenir sur ce problème dans la *Logica 'Ingredientibus'* où son explication est beaucoup plus limpide. Nous reprendrons alors la question. Retenons pour le moment qu'Abélard connaît très tôt dans sa vie ces deux descriptions cicéroniennes de la justice et de la force, descriptions qui ne se trouvent pas, soit dit en passant, dans le traité même de Boèce qu'Abélard est en train de gloser. Dans le *Dialogus*, il va définir de nouveau la justice en des termes qui se rapprochent encore davantage de la description rencontrée dans le *De inventione* de Cicéron¹⁵. Enfin, il est clair que ces descriptions n'apparaissent que dans l'unique but de servir son propos d'ordre logique.

Dans ce qui est communément appelé les *Introductiones parvulorum*, il est également question, à quelques reprises, de la notion d'*habitus*, en dehors

¹²«...fieri vero potest ut aliquid in certamen comparatione ducatur, velut cum ambigitur an melior sit fortitudo iustitia. Sed hæc quaestio in accidentis necesse est dubitatione ponatur. Namque ad comparationem nihil nisi accidens venit, hoc enim solum recipit magis et minus.» Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, p.1178C.

¹³Eleonore Stump traduit ici, à juste titre, le terme «*ratio*» par celui de «*relationship*». Cf. E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, op. cit., p.61.

¹⁴«Comparatio vero majoris ad minus quædam similitudinis dissimilitudo est. Rerum enim per se similitudinis discretio majus ac minus facit. Quod enim omni qualitate omni ratione disjunctum est, id nullo modo poterit comparari.» Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, p.1194D-1195A.

¹⁵«Iustitia itaque virtus est communi utilitate servata; suam cuique tribuens dignitatem hec est ea virtus, qua volumus unumquemque habere id, quo dignus est, si hoc commune non inferat dampnum.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.118.

de la Glose sur les *Catégories*, ainsi que de celle d'*habitudo*. En ce qui a trait à cette dernière, elle sert simplement, dans l'*Editio super Porphyrium*, à représenter l'état relatif (*habitudo*) des genres et des espèces extrêmes et intermédiaires. Porphyre lui-même distingue clairement ces extrêmes des intermédiaires qui ne correspondent ni aux classes supérieures — les genres généralissimes —, ni aux classes inférieures — les espèces spécialissimes¹⁶.

Contrairement aux extrêmes qui n'en possèdent qu'un, Abélard précise que les intermédiaires (*media*) ont chacun deux états relatifs (*habitudines*), étant donné qu'ils sont tantôt dans un état (*habitudo*) générique, tantôt dans un état (*habitudo*) spécifique, selon ce avec quoi ils sont mis en relation¹⁷. Porphyre donne l'exemple de «corps» qui est une espèce de la «substance», mais un genre par rapport à «animal rationnel»; il en va de même d'«animal» qui est une espèce relativement à «corps animé», mais un genre par rapport à «animal rationnel»¹⁸. Abélard ne fait finalement que prendre à son compte le terme

¹⁶«in unoquoque praedicamento sunt quaedam generalissima et rursus alia specialissima, et inter generalissima et specialissima sunt alia. est autem generalissimum quidem, super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus, specialissimum autem, post quod non erit alia inferior species, inter generalissimum autem et specialissimum et genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et ad aliud sumpta.» *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata (Porphyrii Isagoge)*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. IV, Pars I *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, edidit Adolfus Busse, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimer, 1887, p.29.

¹⁷«Quandoquidem media sunt species superiorum genera inferiorum, igitur duas habent habitudines, id est duos respectus a partibus duarum habitudinum. [...] Media duas habent, sed extrema unam tantum. [...] Unde extrema habent unam habitudinem? Et specialissimum et generalissimum sunt extrema, sed <specialissimum et> generalissimum habent unam habitudinem; igitur extrema unam habent habitudinem...» *Editio super Porphyrium*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.15-16.

¹⁸«Sit autem in uno praedicamento manifestum quod dicitur. substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus, sub quo animal, sub animali rationale animal, sub quo homo, sub homine Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. sed horum substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum, homo vero specialissimum et quod species solum sit, corpus vero species quidem est substantiae, genus vero corporis animati, et animatum corpus species quidem est corporis, genus vero animalis, animal autem species quidem est corporis animati, genus vero animalis rationalis,

«*habitus*» qu'utilise Boèce dans sa traduction et ses commentaires¹⁹ pour rendre le mot grec «*skhesis*»²⁰. Notons que dans sa traduction française de l'*Isagoge* de Porphyre, Tricot rend en français «*skhesis*» par «face»²¹, qui exprime somme toute assez mal cette notion, alors que le traducteur anglais Warren utilise plutôt le vocable «relation»²², qui constitue certes un meilleur choix, bien qu'il puisse être trompeur à certains égards. Rappelons également que Chrysippe oppose «*diathesis*» à «*skhesis*», qui renvoie à un état encore plus stable et plus permanent que le premier terme. En bref, l'explication de ces notions toutes relatives est donc reprise par Abélard. Il demeure cependant bien difficile de faire un lien quelconque entre ce à quoi se réfère ici le terme «*habitus*» et la réalité que constitue l'*habitus* (*hexis*).

Quant au terme «*habitus*», il a un sens qui se rapporte d'abord aux questions logiques, puisqu'il correspond à l'élément d'une des quatre paires

sed rationale animal species quidem est animalis, genus autem hominis, homo vero species quidem est rationalis animalis, non autem etiam genus particularium hominum, sed solum species; et omne quod ante individua proximum est, species erit solum, non etiam genus. quemadmodum igitur substantia cum suprema sit eo quod nihil sit supra eam, genus est generalissimum, sic et homo cum sit species, post quam non sit alia inferior species neque aliquid eorum quae possunt dividi, sed solum individuum (individuum enim est Socrates et Plato), species erit sola et ultima species et, ut dictum est, specialissima. quae vero sunt in medio, eorum quidem, quae supra ipsa sunt, erunt species, eorum vero, quae post ipsa sunt, genera.» *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata* (*Porphyrii Isagoge*), in Adolfus Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, op. cit., p.29-30.

¹⁹Cf. P.L. 64, p.41 et passim; p.105 et passim.

²⁰«quare haec quidem duas habent habitudines (*ekhei duo skheseis*), eam quae est ad superiora, secundum quam species ipsorum esse dicuntur, et eam quae est ad posteriora, secundum quam genera ipsorum esse dicuntur. extrema vero unam habent habitudinem (*mian ekhei skhesin*), nam et generalissimum ad ea quidem quae posteriora sunt habet habitudinem, cum genus sit omnium id quod est supremum, eam vero quae est ad superiora non habet, cum sit supremum et primum principium...» *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata* (*Porphyrii Isagoge*), in Adolfus Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, op. cit., p.30.

²¹Cf. *Porphyre. Isagoge*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947, p.20.

²²*Porphyry The Phoenician. Isagoge*, Translation, Introduction and Notes by Edward W. Warren, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975, p.37.

d'oppositions traitées dans les *Catégories* par Aristote, à savoir l'*hexis* en tant qu'elle s'oppose à la privation (*sterêsis*)²³. On rend habituellement ce sens en français, comme en anglais d'ailleurs, par le substantif «possession». Dans l'*Editio super Aristotelem de Interpretatione*, Abélard signale, par exemple, qu'il n'y a pas d'opposition par contrariété dans les prédicats, alors qu'une opposition par privation (*per privationem*) et possession (*per habitum*) est possible²⁴. Notons que cette explication éclaire passablement le passage plutôt sibyllin du *De interpretatione* d'Aristote auquel elle se rapporte²⁵.

On mentionne de nouveau le terme «*habitus*» dans la glose portant, cette fois-ci, sur le *De divisionibus* de Boèce. Il a encore une fois le sens de possession et intervient dans le cadre d'une discussion sur les oppositions, notamment sur ce qui distingue, en dépit de certaines similitudes, l'opposition des contraires de celle de la possession et de la privation²⁶. Il s'agit donc, dans les deux derniers cas, d'occurrences qui n'ont pratiquement aucune incidence à l'égard des questions éthiques, notamment en ce qui concerne le thème de la vertu, alors que l'opposition des contraires, nous y reviendrons, y touche plus directement.

²³Cf. *Catégories* 10.

²⁴«...quare in quantiscumque praedicamentis, id est in quibuscumque neque inest aliqua contrarietas praedicatis, id est non est oppositio in praedicatis per contrarietatem; [ut *paries est dealbatus niger*, de nigro factus est albus]; et quia adhuc posset esse oppositio in adiectis per privationem et habitum vel per relationem hoc modo: per privationem [et habitum] ut: *Socrates est caecus videns*, id est ex videre est factus caecus; <per habitum ut *paries est dealbatus niger*, de nigro factus est albus>...» *Editio super Aristotelem de Interpretatione*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.132. Cf. Boèce, *In librum De interpretatione editio secunda*, P.L. 64, p.579.

²⁵Cf. *De interpretatione* 11, 21a 29-34.

²⁶«Ego disiungo inter contraria et inter habitum et privationem, *quamquam sint quaedam res* etc. Propterea ista, scilicet motus et quies, et sanitas et aegritudo, lux et tenebrae videbantur <esse habitus et privationes> quoniam aegritudo <sanitatis>, tenebrae quia lux; ideo autem videbantur esse contraria quia <non> sunt per [im]mutabilia in alterutrum.» *De divisionibus*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.175.

On trouve, dans les *Introductiones parvulorum*, le terme «*dispositio*» une fois au moins²⁷, mais il a un sens différent de celui que donne Aristote au terme grec «*diathesis*» comme premier genre de la qualité. «*Dispositio*» signifie, dans ce cas, l'idée plus générale d'ordre ou d'arrangement. Nous verrons ultérieurement que «*dispositio*» est également pris dans ce sens à l'intérieur des autres traités de logique d'Abélard.

En dehors de ces quelques références aux notions de vertu et d'*habitus*, voire de *dispositio*, rencontrées dans ces traités logiques de jeunesse, on trouve également certaines considérations morales, comme dans les *Glossae in Categorias* où l'auteur accepte l'existence de degrés dans les réalités auxquelles renvoient certains termes accidentels, en l'occurrence le mot «*bonum*». Mais Abélard précise que la présence du plus et du moins ne se retrouve pas, en revanche, dans la substance elle-même (*in re*)²⁸. L'idée de degrés dans ce à quoi se réfèrent les termes accidentels va à l'encontre de la position stoïcienne de l'égalité des vertus qui rejette systématiquement une quelconque hiérarchisation des vertus et *a fortiori* du bien lui-même²⁹. Quoique ce ne soit ni explicite, ni très développé, on est tout de même en présence d'une tentative d'explication logique de l'existence de degrés dans les vertus. Signalons enfin

²⁷Cf. *Editio super Aristotelem de Interpretatione*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.140.

²⁸«Dico quia videtur substantia non suscipere magis et minus, quod non est accipiendum quolibet modo, sed dico hoc non negando quia substantia [non] est magis et minus substantia, id est respectu alterius substantiae; hoc enim dictum est quia ita est in re. [...] *Album* et *bonum* dicuntur suscipere magis et minus sed substantia, id est vox significata ab hac voce quae est substantia non dicitur magis et minus.» *Glossae in Categorias*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.57.

²⁹Cf. M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», op. cit., p.89; Arnim, S.V.F. III, 524-543; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p.81-96.

qu'Abélard fait également référence, dans ses *Super Topica Glossae*, au bien suprême en invoquant la position de Priscien qui, dans les *Institutiones grammaticae*, l'identifie à l'honnêteté³⁰.

En résumé, nous pouvons constater le peu de place réservé, dans ces premières gloses, aux questions morales et aucune référence n'est faite à une description de la vertu comme *habitus*. Malgré tout, les thèmes éthiques abordés font déjà apparaître une certaine connaissance du sujet, notamment pour ce qui est des définitions des deux vertus cardinales, que sont la justice et la force, empruntées à Cicéron. On se rend compte, en outre, qu'un certain nombre de questions logiques concernent directement des aspects précis de la morale, comme cette idée que les termes «bon» et «mauvais» admettent des degrés, ce qui implique conséquemment le rejet de la thèse stoïcienne de l'égalité des vertus et des vices, voire des mérites et des fautes. Notons que ce rejet est, semble-t-il, une condition indispensable à l'acceptation de la doctrine de la vertu comme juste milieu à laquelle Abélard va donner son assentiment dans des traités ultérieurs. Enfin, nous allons voir, par la suite, que cet intérêt pour les questions morales va aller croissant autant dans les autres traités de logique que dans ses œuvres théologico-philosophiques.

³⁰«Unde Priscianus cum dicitur quid est summum bonum in vita et respondetur honestas, bona oratione responderi dicit.» *Super Topica Glossae*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, op. cit., p.225.

3. 1. 2. *Logica 'Ingredientibus'*

Dans les gloses plus tardives³¹ qui constituent ce qu'on appelle de nos jours, conformément au premier mot du manuscrit, la *Logica 'Ingredientibus'* et parfois, d'après la ville où on l'a retrouvé, les *Gloses de Milan*, il est question çà et là de la notion de vertu et de celle d'*habitus*, notamment dans les *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*. Nous allons d'abord examiner les passages clés les concernant, avant de nous attarder à des aspects touchant à des thèmes connexes, mais éclairants pour notre propos.

À la section des *Glossae super Praedicamenta Aristotelis* consacrée aux catégories du temps (*quando*), du lieu (*ubi*) et de l'avoir (*habere*)³², Abélard précise, d'entrée de jeu, qu'«*habere*» peut également être pris, à l'instar du terme «*habitus*», comme un substantif (*nomen*). Il saisit alors l'occasion pour distinguer trois sens distincts au mot «*habitus*».

Avoir se prend également comme nom, comme synonyme d'«*habitus*». Et cet *habitus* a trois significations. D'abord, il y a l'*habitus* qui, avec la disposition, est posé sous la première espèce de la qualité. Il y a ensuite l'*habitus* <contraire> à la privation. Enfin, on affirme que les *habitus* sont des propriétés qui, selon le témoignage de Boèce, viennent des choses extérieures que l'on possède. Par exemple, à partir des armes que je possède, j'ai certaines propriétés que l'on nomme Avoir ou être armé. En effet, être armé ne désigne pas ici une passion, par laquelle on affirme «je suis armé, tu es armé», mais une certaine propriété que l'on

³¹Selon Mews, ces gloses remonteraient autour de 1117-1121. Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.130.

³²Cf. *Catégories* 9.

nomme Avoir et <qui vient> après une affection innée, permanente et non passagère, comme l'est la passion.³³

Dans ce passage, Abélard met d'abord en évidence l'*habitus* pris comme premier genre de la qualité. Dans ce sens qui nous intéresse au premier chef, l'*habitus* est, comme nous le savons déjà, un état acquis stable et quasi permanent qui se démarque de la disposition (*dispositio*), comme second élément de ce premier genre de la qualité.

On trouve ensuite l'*habitus* en tant qu'il s'oppose à la *privatio*. Cette paire forme l'un des quatre types d'oppositions (*hexis-sterêsis*) telles que présentées dans les *Catégories* par Aristote³⁴. On sait, par ailleurs, que ce deuxième sens du terme «*habitus*» se distingue du premier dans la mesure où il a une extension beaucoup plus large qui ne se limite pas aux seuls éléments du premier genre de la qualité. On peut même se demander si ces derniers n'en sont pas totalement exclus, notamment les *hexeis*, étant donné que les seuls cas rapportés par Aristote ne se rattachent qu'au corps physique, comme la vue par contraste avec la cécité ou être chevelu par opposition à être chauve³⁵. Ce qui sépare, en outre, ces deux sens du terme «*habitus*» relève du caractère inné ou

³³«Habere quoque loco nominis ponitur, ac si diceretur 'habitus'. Cuius habitus tres sunt significationes. Est enim habitus qui cum dispositione sub prima specie qualitatis ponitur, est etiam habitus privationis. Praeterea habitus hoc loco dicuntur quaedam proprietates, quae teste Boethio veniunt ex rebus extrinsecis, quae habentur, ut ex armis, quae habeo, quaedam mihi inest proprietas, quae Habere vocatur sive armatum esse. Hoc enim loco armatum esse non passionem designat, a qua sumptum est 'armor, armaris', sed proprietatem quandam quae Habere dicitur post passionem innata et permanens, non transitoria, sicut est passio.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.258. Nous traduisons.

³⁴Cf. *Catégories* 10.

³⁵Cf. *Catégories* 10, 11b 22-25; 13a 35.

naturel, comme le dit Aristote³⁶, des éléments dénotés par la deuxième signification, alors que ceux qui appartiennent au premier genre de la qualité sont, pour la plupart, acquis, comme la vertu ou le savoir. C'est pour bien distinguer ces deux sens que les traducteurs contemporains rendent habituellement le premier par les expressions «*habitus*», «état» ou «manière d'être» et le second par le mot «possession». Abélard lui-même utilise au moins à un endroit dans son œuvre le terme «*possessio*» pour renvoyer à ce qui s'oppose à la privation³⁷. Signalons enfin que dans les textes publiés par Minio-Paluello intitulés *Abaelardiana Inedita*, où il y a une section de la *Logica 'Ingredientibus'* sur le *Peri hermeneias* qui ne se retrouve pas dans l'édition de Geyer, on mentionne également le terme «*habitus*» dans le sens de possession³⁸.

Le terme «*habitus*» signifie finalement les propriétés extérieures des objets et se rapproche, ce faisant, de ce qu'Augustin préférait nommer «*habitus*». Les exemples que rapporte Abélard correspondent à ceux présentés dans la section sur la catégorie de l'avoir (*ekhein*)³⁹, qui sont repris dans l'un des modes (*tropoi*) contenus dans l'explication du post-prédicament avoir (*ekhein*) dans les *Catégories* d'Aristote⁴⁰. Notons en passant que l'avoir (*ekhein*) comme post-prédicament n'est pas, contrairement aux dires de certains, tout à fait identique à la catégorie de l'avoir (*ekhein*) dans la mesure où cette dernière ne correspond, dans le traitement succinct que lui réserve le Stagirite, qu'à l'un des cas du post-prédicament *ekhein*, qui en comprend

³⁶Cf. *Catégories* 10, 12a 28-32.

³⁷Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.108-109.

³⁸Cf. L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies: II Abaelardiana inedita...*, op. cit., p.86.

³⁹Cf. *Catégories* 9, 11b 12-13.

⁴⁰Cf. *Catégories* 15, 15b 21-23.

plusieurs, dont celui de l'*habitus* comme premier genre de la qualité. À l'instar de Boèce⁴¹, Abélard revient donc à l'exemple du Stagirite pour qui l'état d'«être armé» constitue un *avoir* (*ekhein*). Le Péripatéticien du Pallet prend, en outre, soin de préciser l'indubitable caractère acquis de ce cas de manière d'être extérieure (*habitus*). Signalons enfin que ce dernier sens du terme «*habitus*» se distingue des autres modes (*modi—tropoi*) du post-prédicament *habere*, comme les parties du corps en tant que substances ou les propriétés en tant que formes⁴². Cette acception se distingue aussi de celle qui renvoie aux éléments stables du premier genre de la qualité en ce qu'elle implique l'idée de transition, à savoir de quelque chose qui n'est pas permanent, comme le fait d'être armé. Ce sens se différencie finalement du second parce qu'il n'implique aucune forme d'innéisme.

Tournons-nous maintenant vers un passage de la *Dialectica* où Abélard développe de nouveau cette thèse selon laquelle le terme «*habitus*» a une triple acception. Sous la rubrique *De habere* de la section intitulée *De reliquiis predicamentis*, Abélard commence par affirmer que le terme '*habere*' est équivoque et qu'Aristote en énumère différents modes⁴³. Il en vient finalement

⁴¹«Habere autem est quoddam extrinsecus veniens, neque innatum ei a quo habetur, aliudque quam est illud ipsum a quo habetur, in se retinere, ut armatum esse vel vestitum esse. Habere enim est vestes atque arma tenere, quæ cum eo nata non sunt, neque aliqua cum eo qui habet, communi natura proprietateque junguntur; sed quoniam de his Aristoteles tacuit, nobis quoque nunc eorum longior tractatus omittendus est.» Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.264A.

⁴²«Et attende, quod cum ait Boethius Habere ex rebus extrinsecis venire, non ex his quæ in ipsa sunt substantia tamquam materia eius vel formæ, ab inconvenienti infinitatis nobis cavet. Si enim ex forma quæ habetur, sicut ex albedine innasceretur Habere, cum ipsum quoque habere forma sit, profecto ex unoquoque Habere aliud Habere usque in infinitum nasceretur. Cum itaque dico me habere formam, ad quod teste Boethio Aristoteles æquivocat nomen Habere, nil aliud prædicari nisi formam intendo, ac si dicerem formatum esse.» *Glossæ super Prædicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, *op. cit.*, p.258.

⁴³«'Habere' autem multos modos Aristotiles annumerat; habere enim formam dixit, aut quantitatem quamlibet vel qualitatem vel id quoque quod est in corpore, ut manum, pedem; vel

à préciser que les philosophes accordent diverses significations au terme «*habitus*» lui-même. Notons qu'Abélard ne réserve aucune place particulière dans cette œuvre au post-prédicament 'habere'. Le terme «*Postpredicamenta*» sert plutôt de titre à une partie du commentaire sur le traité *De interpretatione*⁴⁴. Enfin précisons immédiatement qu'il existe au sujet des acceptions d'«*habitus*» une distinction entre ce qui est présenté ici dans la *Dialectica* et ce qu'on a trouvé dans la *Logica 'Ingredientibus'*. Au premier abord, cette différence semble, somme toute, assez mineure, mais elle se révèle relativement importante.

Le mot «*habitus*» a eu plusieurs significations chez les philosophes. En effet, nous avons déjà signalé que l'*habitus* est, avec la disposition, une espèce de la qualité. Il y a aussi l'*habitus* <contraire à> la privation, comme la *vision*, dont la privation est la *cécité*. Il existe encore l'*habitus* au sens le plus général, qu'Aristote a nommé «*avoir*», et dont il nous faut maintenant discuter. Suivant Aristote, nous avons précédemment identifié plusieurs modes qui relèvent de ce dernier type d'*habitus*. Quant au nombre de ces modes cependant, est-ce qu'on doit l'imputer à Aristote, en raison de ce qu'on a dit auparavant, ou à Boèce qui a traduit les *Catégories*, voire à un philosophe quelconque?⁴⁵ Il existe depuis longtemps une grande dissension à ce sujet.⁴⁶

circa corpus, ut *tunicam* vel *anulum*; vel secundum continentiam, ut *modius triticum* vel *lagena vinum*; aut secundum possessionem, ut *domum* vel *agrum* habere dicimur; aut secundum cohabitationem, ut *uxor virum* vel *vir uxorem*, qui enim dixit '*hic habuit illam*', id intelligere voluit quod cohabitavit; in quo quidem modo plane equivocationem '*habere*' monstravit, cum eum alienissimum dixit.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.108-109. Ce passage correspond à celui développé par Boèce dans son *In Categorias Aristotelis* sous la rubrique *De modis habere*. Cf. P.L. 64, p.293-294.

⁴⁴Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.CVII-CIX.

⁴⁵Abélard répond clairement plus loin: «Nos tamen Boetio consentientes, qui eam (annumeratio modorum) in commentariis *Predicamentorum* tractat, ipsam etiam Aristotilis esse concedimus.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.109.

⁴⁶«*Habitus*' autem vocabulum multiplicem significationem apud philosophos habuit. Est enim *habitus* quem simul cum dispositione speciem qualitatis posuimus. Est etiam *habitus* privationis, ut *visio*, cuius est privatio *cecitas*. Est quoque *Habitus* generalissimum pro quo '*habere*' Aristoteles posuit, de quo in presenti nobis est disserendum, cuius multos modos secundum Aristotilem supra posuimus; de qua tamen annumeratione modo, utrum Aristotili sit deputanda propter suprapositam causam, an potius Boetio, qui predicamenta

Les deux premières acceptions accordées au terme «*habitus*» dans la *Logica 'Ingredientibus'* sont les mêmes que celles trouvées dans la *Dialectica*. Abélard mentionne d'abord les éléments acquis, stables et quasi permanents du premier genre de la qualité — les *hexeis* —, et ensuite la composante qui, avec la privation, forme l'une des quatre paires d'oppositions. En troisième lieu, «*habitus*» renvoie enfin aux divers modes (*tropoi*) du post-prédicament *habere*. En ce dernier sens, la position d'Abélard se distingue légèrement de celle présentée dans la *Logica 'Ingredientibus'* où «*habitus*» ne désigne qu'un des modes d'*habere*, à savoir celui qui représente une propriété extérieure qui se joint ou qui entoure le corps, comme un vêtement ou une arme. Le troisième sens du mot «*habitus*» exposé dans la *Dialectica* diffère donc quelque peu de celui donné dans la *Logica 'Ingredientibus'*. Examinons d'un peu plus près la question.

Nous croyons que cette imprécision relative à ce troisième sens du terme «*habitus*» remonte, par l'intermédiaire de Boèce, à Aristote lui-même. À l'exception de la présentation initiale⁴⁷, où il ne donne que les exemples présentés ultérieurement dans la section sur la catégorie *ekhein*, le Stagirite ne discute, dans les *Catégories*, qu'à deux reprises de la notion d'avoir (*ekhein*). D'après une distinction vraisemblablement instaurée par des commentateurs, il en est question, d'une part, dans le traitement réservé aux catégories comme telles et, d'autre part, dans la partie réservée aux post-prédicaments. Or Aristote développe à peine sa pensée sur la notion d'*ekhein* lors de sa première

transtulit, vel alicui fortasse philosophorum ascribenda, magna solet esse dissensio.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.109. Nous traduisons.

⁴⁷Cf. *Catégories* 4, 2a 3.

occurrence et ne fait que mentionner qu'elle signifie des états comme être chaussé ou être armé⁴⁸, alors qu'il est plus exhaustif à sa seconde apparition en mentionnant divers modes⁴⁹. Dans son commentaire sur les *Catégories*, Boèce reprend sensiblement les mêmes propos que ceux tenus par Aristote au sujet de la catégorie de l'*ekhein*, c'est-à-dire qu'il ne fait qu'exposer, avec une courte explication, les exemples du Stagirite. Il résulte donc de cette grande concision de la part d'Aristote que le seul cas qu'il apporte pour décrire la catégorie de l'*ekhein* correspond à l'un des modes du post-prédicament *ekhein*. Sans remettre en question qu'il s'agisse ici, dans l'esprit d'Aristote, d'une seule et même réalité, on comprend néanmoins que cette double explication asymétrique puisse entraîner sinon quelques confusions, du moins certains développements imprécis. Ainsi Abélard définit, dans la *Logica 'Ingredientibus'*, le troisième sens du terme «*habitus*» à partir de la catégorie de l'avoir (*habere*), n'exprimant dans ce cas qu'un des modes du post-prédicament «avoir», alors qu'il identifie, dans la *Dialectica*, ce troisième sens au post-prédicament *habere* et, du coup, à l'ensemble de ses modes, incluant l'*habitus* comme premier genre de la qualité! D'où la confusion possible.

Abélard ne fait certes pas l'erreur de confondre la catégorie et le post-prédicament *habere* avec leurs divers modes. D'ailleurs, le terme «*postpredicamentæ*» correspond pour lui, du moins dans la *Dialectica*, à ce qui vient, dans l'*Organon*, après les *Catégories* telles qu'on les connaît aujourd'hui, c'est-à-dire qu'il se rapporte à une partie du contenu du *Peri hermeneias* qu'il nomme *De vocibus significativis* et dont la teneur se rapproche de celle de la

⁴⁸Cf. *Catégories* 9, 11b 13.

⁴⁹Cf. *Catégories* 15.

*Logica terminorum*⁵⁰. Dans son commentaire sur les *Catégories*, Abélard examine uniquement les dix catégories (*predicamenta*) qui incluent, bien entendu, *Habere* qu'il ne distingue pas du post-prédicament équivalent. Il ne parle d'ailleurs du contenu des autres post-prédicaments que dans son commentaire sur les *Topiques*⁵¹. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que les post-prédicaments étaient considérés à part les catégories au temps d'Abélard, puisque lui-même les insère dans son Commentaire sur les *Catégories* de la *Logica 'Ingredientibus'*, ce qui prouve qu'il ne faisait pas *stricto sensu* de distinction entre la catégorie et le post-prédicament.

Poursuivons notre examen de la *Logica 'Ingredientibus'*. Abélard analyse, comme il fallait s'y attendre, la notion d'*habitus* à la section consacrée à la catégorie de la qualité intitulée *De quali et qualitate*. Rapportons immédiatement le passage où il est question des qualités du premier genre.

Les qualités de cette sorte (du premier genre) se présentent de deux manières, soit comme *habitus*, soit comme *dispositio*. Toutes ces qualités ne sont pas naturellement dans les sujets, mais surviennent en eux à la suite d'un certain effort: comme les savoirs, nous nous sommes efforcés pour les avoir, de même que toutes les autres qualités qui s'obtiennent à partir de ce que nous avons fait. Mais parmi ces <qualités> de la première sorte, à savoir celles qui surviennent à la suite d'un effort, les unes sont nommées *habitus*, les autres dispositions. En effet, la qualité qui survient à la suite d'un effort est un *habitus*, si elle ne peut pas facilement être mue par le sujet, et <elle est> une disposition, si elle peut facilement être mue. Mais nous disons également que ces qualités, qui ne sont pas facilement mues par un sujet et qui en lui demeurent même après peu de temps, sont d'une nature telle qu'elles ne quittent pas le sujet, à moins que ne se produise une raison déterminante qui les contraint à se retirer, comme le savoir déjà fermement possédé que seuls

⁵⁰Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.CVIII.

⁵¹Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.CIX-CXI.

une maladie violente et longue ou un grave accident peuvent faire disparaître.⁵²

Abélard signale d'emblée que les deux éléments du premier genre de la qualité sont l'*habitus* et la *dispositio*. Ces qualités ne sont pas, dit-il, innées et doivent être obtenues à la suite d'un certain effort (*per applicationem*). Abélard nuance plus loin ses propos à ce sujet. Il précise que si tous les *habitus* viennent *per applicationem*, il n'en va pas de même de toutes les *dispositiones*, comme la santé qui est plutôt naturelle⁵³. Notons qu'Abélard va reprendre, notamment dans ses traités éthiques⁵⁴, cette même expression «*per applicationem*» pour l'appliquer de nouveau à l'*habitus*. Le seul exemple apporté pour représenter un *habitus* est celui du savoir (*scientia*); il n'est fait aucunement mention de la notion de vertu. On distingue, par la suite, l'*habitus* de la *dispositio* en précisant que le premier état est plus difficile à déloger de son sujet que le second, parce qu'il est plus stable et s'apparente déjà, même s'il est acquis depuis peu, à une nature. Enfin, bien qu'un *habitus* soit fermement ancré dans son sujet, Abélard précise qu'il peut toujours

⁵²«Duobus modis comprehendit qualitates huius maneriae, quam primam ponit, habitum scilicet et dispositionem. Sunt autem qualitates huius maneriae omnes illae quae non naturaliter subiectis insunt, sed per aliquam eorum applicationem veniunt, ut scientiae, ad quas habendas nos applicuimus, et quaecumque aliae qualitates ex eo quod fecimus, contingunt. Harum autem primae maneriae, quae scilicet per applicationem veniunt, aliae habitus, aliae dispositiones dicuntur. Habitus autem est qualitas per applicationem veniens, si non facile queat a subiecto dimoveri, dispositio vero, si facile. Non facile autem a subiecto dimoveri eas quoque dicimus qualitates, quae licet parvo tempore morentur in subiecto, huius naturae sunt, ut subiectum non deserant, nisi gravi causa incidente, quae eas compellat recedere, ut scientiam firme iam habitam, quam nisi vehemens et diuturna aegritudo auferre non potest vel magna alicuius gravis casus violentia.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.225. Nous traduisons.

⁵³Cf. *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.228-229.

⁵⁴Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.122; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128.

disparaître à la suite d'un traumatisme important, comme une grave maladie. Dans le *Dialogus*, Abélard affirme plutôt qu'une fois acquise ou accordée, la charité ne peut plus être perdue⁵⁵. Mais nous verrons plus loin que le cas des vertus théologales diffère de celui des vertus cardinales.

Dans la même section de l'ouvrage, Abélard signale un aspect peu exploité au sujet de ce qui distingue fondamentalement l'*habitus* de la *dispositio*. Comme nous le savons déjà, l'*habitus* est plus stable et plus permanent que la *dispositio*, mais Maître Pierre précise que cette stabilité n'est pas temporelle. Nous avons vu, en effet, que cette constance peut toujours être altérée à la suite d'un traumatisme important. Il s'ensuit donc que la quasi-permanence de l'*habitus* dépend de la nature même de cette qualité, voire, signale Abélard, du mouvement (*motus*) et du changement qui en sont à l'origine⁵⁶. On se rappelle que l'*hexis* résulte, selon Aristote, d'une altération (*alloiôsis*). Les passions ou affections (*pathê*) se distinguent, au contraire, des

⁵⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

⁵⁶«Differt autem. Differentiam assignat inter habitum et dispositionem, quod videlicet habitus non facile movetur sicut dispositio. Quod autem ait: *permanentior et diuturnior*, alterum alterius expositio est nec secundum tempus accipienda sunt, sed secundum qualitatis proprietatem, in eo scilicet quod huiusmodi sit, quod non facile possit perire, etiam, ut dictum est, si non diu permanserit in subiecto. Passibilis vero qualitatis et passionis differentia secundum tempus accipietur, in eo scilicet quod haec in vita permanet, illa non. *Tales vero. Exemplificat de habitu. Scientia enim.* Commendatio est exemplorum, ac si dicat: Bonum exemplum dedi per scientiam de habitu qui non facile praeterit, quia talis est scientia. A causa. Et hoc est: *Scientia enim videtur esse de numero permanentium*. Et qualiter permanere accipiat, non videlicet secundum tempus, sed difficultatem motus, determinat, cum supponit: *et eorum quae d. <ifficillime> m. <oveantur>*. *Ut si quis.* Ostendit a minori scientiam esse difficile mobilem, id est eam scientiam quae mediocriter habetur, quia etsi aliquis mediocriter et <non> multum in aliqua scientia profecerit, illud tantillum quod scit, non facile amittit. *Nisi forte... vel aliquo huiusmodi casu grandis et difficilis permutatio contingat*, ut quidam summus orator teste Boethio aegritudine febribusque decoctus fertur omnem literarum amisisse doctrinam, in aliis vero rebus sanus ac sibi constans et in omni re vicens permansisse.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.227.

qualités affectives (*pathêtikai poiôtêtes*) en raison de leur permanence temporelle et non pas à cause d'une nature différente. Notons que dans l'extrait où l'on mentionne ces propos, Abélard met l'accent sur le fait que même une légère acquisition (*tantillum*) d'un *habitus*, en l'occurrence d'un savoir, constitue déjà un état stable et quasi permanent.

Abélard commente également le passage des *Catégories* d'Aristote selon lequel tous les *habitus* sont des dispositions, bien que celles-ci ne soient pas toutes des *habitus*⁵⁷. Rapportons ses principales explications à ce sujet.

Mais il n'est pas nécessaire que les dispositions soient des habitus, c'est-à-dire que ce ne sont pas toutes les qualités qui surviennent à la suite d'un effort qui sont des habitus. Et ceux qui, d'une part. Aristote a dit deux choses à ce sujet, à savoir que tous les *habitus* sont au sens large des dispositions, alors que l'inverse ne s'ensuit pas, et il les prouve l'une et l'autre. Il a dit auparavant que tous les *habitus* sont des dispositions parce que ceux qui ont un *habitus* sont disposés <à son égard>. <En raison des topiques> *a coniugatis* ou *ab effectu*⁵⁸. *Ceux qui, d'autre part.* Il présente ici la seconde proposition en affirmant que tous ceux qui sont disposés, c'est-à-dire ceux qui s'y appliquent, n'ont pas un *habitus*. Par ailleurs, il y en a certains qui voudraient qu'Aristote, lorsqu'il a dit que tous les *habitus* sont des dispositions, comprenne par là que tant qu'ils sont récents, tous les *habitus* dans un sujet sont d'abord des dispositions au sens strict, c'est-à-dire facilement modifiables, ce qui est tout à fait faux. En effet, la cécité qui frappe quelqu'un à partir d'une situation quelconque est sur-le-champ, comme si elle était innée, un *habitus* et elle est tout à fait immobile.⁵⁹

⁵⁷Cf. *Catégories* 8, 9a 10-14.

⁵⁸Cf. Boèce, *De differentiis topicis*, P.L. 64, *passim*; E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, *op. cit.*, p.74.

⁵⁹«*Dispositiones vero non necesse est habitus esse, hoc est non omnes qualitates quae per applicationem veniunt, sunt habitus. Qui enim. Duo dixit, quod scilicet omnes habitus sunt dispositiones large, sed non convertitur, et utrumque probat et prius quod primum dixit, quod scilicet omnes habitus sunt dispositiones, quia scilicet omnes qui habent habitum, sunt dispositi. A coniugatis vel ab effectu. Qui autem. Hic alterum ostendit dicens omnes dispositos, id est applicatos, non habere habitum. Sunt autem nonnulli, qui velint Aristotelem, cum ait omnes habitus esse dispositiones, hoc intelligere quod omnes habitus primum, dum*

Retenons d'abord de cet extrait ce qu'affirme le Péripatéticien du Pallet au sujet de ces auteurs qui maintiennent qu'un *habitus* nouvellement acquis demeure toujours facile à mouvoir. Selon eux, il faudrait donc attendre un certain temps avant qu'un tel *habitus* ne devienne tout à fait stable. On l'a vu, Abélard rejette catégoriquement cette interprétation, puisque le propre d'un *habitus* est justement d'être difficile à mouvoir et tant qu'il n'en est pas ainsi, il ne s'agit tout simplement pas d'un *habitus*, mais d'une disposition. D'après ce dernier, on doit plutôt comprendre les propos du Stagirite de la manière suivante. Tous ceux qui ont acquis un *habitus* quelconque en ont également la disposition, alors que ceux qui possèdent une disposition n'ont pas, si c'est possible, encore acquis l'*habitus* correspondant. Autrement dit, le mot «disposition» renvoie aussi bien à la disposition peu stable et temporaire qu'à l'*habitus* et agit, ce faisant, comme terme générique.

L'exemple que donne Abélard pour illustrer son propos est à la fois inattendu et trompeur, même s'il ne s'agit que d'une simple comparaison. Il signale, en effet, que la cécité est un *habitus* tout à fait immobile dès qu'elle se manifeste chez un individu. Au sens strict, la cécité n'est pas, selon la conception aristotélicienne, un *habitus* (*hexis*), mais une privation (*sterêsis*)⁶⁰. On ne voit donc pas de quelle manière la cécité pourrait constituer un *habitus*! Et même en admettant, à la limite, qu'elle en soit un, en tant qu'elle s'oppose à

recentes sunt, in subiecto sint dispositiones strictae etiam, hoc est facile permutabiles, quod omnino falsum est. Caecitas enim, quae ex aliquo facto alicui contingit, statim, ut innata est, habitus est et omnino immobilis.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.229. Nous traduisons. Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.243B.

⁶⁰Cf. *Catégories* 10, 11b 22.

la vue qui est une possession (*hexis*), la cécité ne pourrait jamais faire partie des éléments acquis *per applicationem* appartenant au premier genre de la qualité dont il est question dans ce commentaire⁶¹. L'origine de l'erreur remonte à Boèce⁶², qui utilise le premier cet exemple, mais il demeure curieux qu'Abélard l'ait repris, lui qui prend grand soin de bien distinguer différents sens au terme «*habitus*».

Ailleurs dans la *Logica 'Ingredientibus'*, Abélard discute au passage de la notion d'*habitus* approximativement à la même fréquence que le fait Aristote dans l'*Organon*. Il en est ainsi brièvement question au chapitre sur les relatifs dans les *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*⁶³. Abélard précise, à cette occasion, que le terme «*habitus*», pris au sens large de *habere*, constitue également un véritable relatif. On se rappelle qu'Aristote estime, dans les *Catégories*, que l'*hexis* et la *diathesis* sont, en tant que genres, des relatifs (*secundum dici*) qui admettent des contraires⁶⁴. Abélard rapproche plutôt ce sens élargi d'*habitus* du post-prédicament *habere* dont les divers modes constituent, de toute évidence, des relatifs. De son côté, Aristote précise que

⁶¹«Quippe 'dispositio', hoc nomen, in hac acceptione tantumdem quantum prima maniera qualitatis <valet> et continet tam habitum quam dispositionem stricte acceptam.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.228. Cf. *Catégories* 8, 9a 10-13.

⁶²Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.243D-244A.

⁶³«Hoc ideo dicit, quia vult transire ad non vera relativa dicens: *At vero*, hoc est: non solum supraposita quae vera sunt relativa, dicuntur ad aliquid secundum hanc definitionem, verum etiam ista: habitus pro habere generalissimo ponitur, positio pro situ, et dicitur habitus habentis rei habitus, positio positae rei positio. Boethius tamen accipit habitum, quem Aristoteles cum descriptione ponit, sub prima specie qualitatis, et est habitus quod firmiter habetur et ad habens firmiter refertur.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.202. Un peu plus loin dans la même glose, Abélard réaffirme que le terme «*habitus*» est aussi, selon la syntaxe, un terme relatif: «Et quare hoc diceret contra nos, ecce causa, quia scilicet dicebamus h.<abitum> et d.<ispositionem>, hoc est vocabula significantia qualitates primae maneriae, secundum suam constructionem esse ad aliquid.» *Ibid.*, p.250.

⁶⁴Cf. *Catégories* 7, 6b 2-3, 15-18; 11, 14a 18-25.

l'hexis est un relatif pris *generaliter*, mais il ne mentionne pas explicitement que la catégorie de *l'ekhein* fait partie de ces relatifs. On ne peut d'ailleurs considérer *l'hexis* et la *diathesis* comme des relatifs *secundum esse*, car elles possèdent, en tant que qualités, leur propre nature. Notons enfin qu'Abélard signale ailleurs dans le même traité, à la section réservée aux opposés, que *l'habitus* en tant qu'il s'oppose à la *privatio* est également un relatif⁶⁵.

Bien entendu, Abélard discute d'une manière plus approfondie de ce qu'il qualifie lui-même du deuxième sens du terme «*habitus*», à savoir celui qui, avec la *privatio*, forme l'une des quatre paires d'oppositions⁶⁶. Nous n'aborderons pas les diverses considérations développées à ce sujet qui dépassent largement le cadre actuel de notre propos. Qui plus est, la question des vertus et des vices est développée non pas en relation avec l'opposition *habitus-privatio*, mais plutôt avec celle des contraires dont nous parlons çà et là. Signalons enfin que l'on trouve une autre occurrence du terme «*habitus*» dans les *Glossae super Porphyrium* dont le sens ne semble pas correspondre exactement à ceux exprimés jusqu'à maintenant⁶⁷. En fait, même si la signification précise nous

⁶⁵«Sed hoc loco non frustra quaeritur, utrum privatio et habitus, haec nomina, relativa sint. [...] Unde apparet privationem et habitum pura accidentia esse et nulli substantialiter inesse, cum scilicet neque advenientes neque recedentes in substantia corrumpant.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.268-269.

⁶⁶*Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.259 sqq.

⁶⁷«Sed profecto quaerendum est, qui sit sensus, cum dicitur: 'homo unus est'. Non enim vere dici potest id quod homo est, formari unitate. Homo enim non dicitur, nisi omnia simul membra, quae omnia simul unitatem non habent, sed partes tantum indivisibiles, ut dictum est. Quod si hic est sensus, ut dicatur homo unus secundum hoc quod partem unam habet, iam non unitas homini iungitur, sed habitus unius partis. Sicut et cum dicitur corpus hominis vel rationale vel grammaticum, dicunt attribui non grammaticam vel rationalitatem, quae animae tantum insunt, sed magis habitus grammaticae animae vel animae rationalitatem praedicari volunt.» *Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.94. Notons que nous n'avons trouvé aucun passage équivalent dans les deux commentaires de Boèce sur l'*Isagoge* (*Eisagôgê*) de Porphyre.

échappe, nous avons l'impression qu'elle se rapproche du sens général d'aspect extérieur, en l'occurrence d'un extérieur dont les parties indivisibles forment un tout. Il est intéressant de noter qu'Abélard compare ce dernier sens à celui, bien connu, d'*habitus* comme premier genre de la qualité.

Abélard utilise également, dans la *Logica 'Ingredientibus'*, le terme «*habitus*» dans le même sens, semble-t-il, que dans la *Logica parvulorum* où celui-ci renvoie à l'état d'un genre ou d'une espèce. On se rappelle que l'emploi de ce mot dans ce sens vient de la traduction et de l'utilisation qu'en a faites Boèce. Abélard signale, par exemple, que les extrêmes (*extrema*), à savoir les espèces spécialissimes et les genres généralissimes, n'ont qu'un état (*habitus*), alors que les intermédiaires (*media*), qui sont, selon le cas, tantôt une espèce, tantôt un genre, en ont deux⁶⁸.

Toute la question de l'*habitus* comme premier genre de la qualité concerne, bien entendu, la nature même de la vertu, même si cette dernière n'est pas toujours expressément donnée comme exemple. Les renseignements recueillis demeurent donc très utiles pour comprendre globalement la conception abélardienne de la vertu. Nous allons maintenant voir d'un peu plus près ce qu'affirme explicitement Abélard au sujet de la vertu dans la *Logica 'Ingredientibus'*.

⁶⁸«Quandoquidem extrema unam habet habitudinem, media vero duas, ergo philosophi describentes extrema unam tantum eis assignant habitudinem, mediis vero duas.» *Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.50. Toujours dans la *Logica 'Ingredientibus'*, il est question de la notion d'*habitus* dans un même sens aux pages 33, 44, 55, 94 et 208.

Le premier passage auquel on s'intéresse porte sur le statut de la *prudentia* (*phronêsis*) en tant que vertu intellectuelle. À partir essentiellement des explications fournies par Boèce⁶⁹, dont nous avons déjà parlé au chapitre précédent, Abélard compare à ce sujet la position de Socrate avec celle d'Aristote. Précisons que cette idée que la vertu chez Socrate se ramène au savoir ou à la science a pour origine notamment le *Protagoras* (352b-c) de Platon, les *Mémorables* (III, 9, 4-5; IV, 6, 2-6 et *passim*) de Xénophon et l'*Éthique à Nicomaque* (VII, 3) d'Aristote; Aristophane l'aurait attribuée à tort aux sophistes⁷⁰. Abélard déclare que contrairement à Socrate, pour qui la prudence ou la sagesse pratique (*phronêsis*) n'est pas réellement distincte des autres vertus, Aristote la sépare des trois vertus morales⁷¹. S'appuyant sur Boèce, Maître Pierre laisse entendre, dans l'extrait auquel on se réfère, que les vertus ne sont point des savoirs, mais des *habitus*, ce qui n'est pas une explication tout à fait précise de la conception aristotélicienne à laquelle

⁶⁹Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.242C.

⁷⁰«C'est par une simplification outrancière, — dont Aristophane, dans les *Nuées*, a donné l'exemple, — qu'on ramène parfois à la théorie sophistique la conception socratique de la vertu-science. D'une part, les sophistes ne prétendaient nullement à la science; bien au contraire, Protagoras combattait une telle prétention et Gorgias déclarait qu'il n'y a pas d'*épistèmè*. Et, d'autre part, l'identification de la vertu et de la science, qu'on peut avec une certitude suffisante attribuer à Socrate, implique une modification considérable de la notion même d'*arêtè*.» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.104-105.

⁷¹«Nota, quod Aristoteles scientias dividat a virtutibus, cum Socrates ponat prudentiam quartam speciem virtutis. Unde Boethius in Commento: 'Aristoteles, inquit, virtutes non scientias, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis esse declarat.' Bene autem Aristoteles scientiam a virtute dividit, quia scientia in discretione et cognitione, quid faciendum sit, quid non, consistit, virtus autem in executione eius quod scientia percipit et ratio persuadet, alioquin virtus sine merito esset, si videlicet scientiam virtutem diceremus. Quippe et in aliquo scientia saepe praepollet et quae novit agenda per scientiam, nequit agere per virtutem quam non habet. *Similiter*. Unde Boethius: 'Neque enim qui semel iuste iudicat, iustus est neque qui semel adulterium facit, adulter est, sed cum ista voluntas cogitatioque permanserit.' *Affectiones vero*. Postquam ostendit proprietatem habitus, in eo scilicet quod difficile mobilis est, assignat proprietatem affectionis, id est dispositionis, in eo scilicet quod est facile mobilis. [...] Vere affectiones diuturnas vocant habitus, quia alias non.» *Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, *op. cit.*, p.227-228.

adhère pourtant Abélard sur ce point. Les savoirs sont bel et bien des *hexeis* autant que les vertus! Abélard le précise d'ailleurs dans le *Tractatus de intellectibus* où la *scientia* constitue l'un des cinq composants de sa doctrine psychologique⁷². Une partie du problème vient de l'utilisation même du mot latin «*scientia*» qui sert à traduire à la fois l'expression grecque «*aretê dianoêtikê*», en l'occurrence le vocable «*phronêsis*», et le terme «*epistêmê*». Malgré tout, la *phronêsis* est, chez Aristote, une *hexis* au même titre que l'*epistêmê*, encore que cette dernière ne soit pas une vertu! Mais l'idée derrière tout ça est de montrer que la prudence est finalement une sorte de savoir, de savoir pratique s'entend, alors que la vertu morale relève du domaine de l'usage. Enfin, Abélard met l'accent sur la nécessité d'acquérir ces deux types de vertus, à savoir intellectuelle et pratique, pour l'accomplissement complet d'un acte moral.

Abélard revient également, dans ce dernier passage, sur l'idée que l'acquisition d'une vertu en tant qu'*habitus* se produit à la suite d'un processus relativement long et ardu comportant de multiples tentatives. Ainsi on n'acquiert pas, par exemple, la vertu de justice en n'accomplissant qu'une seule action juste, mais uniquement après la réalisation de nombreux actes justes, qui finissent par former cet état (*habitus*) de justice. Autrement dit, seule une détermination et une volonté bonnes et persistantes permettent l'émergence d'une vertu, alors que le vice apparaît à la suite d'une détermination et d'une volonté mauvaises. Notons enfin que tout comme Boèce, Abélard semble utiliser, dans ce même extrait, *affectio* en tant que terme générique pour

⁷²Cf. Lucia Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il «Tractatus de intellectibus»*, Roma, Edizione di Storia et Letteratura, 1976, p.103; 109.

désigner à la fois la *dispositio* et l'*habitus*, alors qu'à l'instar d'Augustin et du même Boèce, il emploie «*passio*» pour rendre le grec «*pathos*».

Il est de nouveau question de la vertu et du vice dans la *Logica 'Ingredientibus'*. Abélard signale que le mot «*bonum*» peut être pris à la place de «*virtus*» et «*malum*» préféré à «*vitium*»⁷³. Plus loin dans le même ouvrage, il réitère cette même idée⁷⁴. Cette affirmation demande une explication, car les membres de ces deux paires ne sont pas, *stricto sensu*, des termes synonymiques. En effet, la vertu et le bien ne constituent pas des genres du même degré, puisque le second s'applique à infiniment plus de choses que le premier, voire qu'il l'inclut carrément. Abélard explique d'ailleurs sa position en précisant que l'un peut être pris à la place de l'autre uniquement lorsque les espèces de chacun sont concernées. Signalons qu'il précise, dans la *Dialectica*, que le terme «*bonum*» possède *largo sensu* plusieurs acceptions dont l'une est la bonne qualité, à savoir la vertu elle-même⁷⁵.

⁷³«Voces autem duobus modis contrariae dicuntur, quaedam magis proprie, scilicet quae significant tantum res contrarias, quaedam minus per adiunctionem scilicet contrariorum vocum, ut castitas et luxuria haec vocabula bene secundum significationem contraria dicuntur, secundum hoc etiam sumpta castum et luxuriosum. Haec autem genera, virtus et vitium, per adiunctionem contrariorum vocum dicuntur contraria, quarum scilicet significationem continent. Similiter bonum et malum, haec nomina, pro virtute et vitio accepta per adiunctionem contrariorum inferiorum quodammodo contraria dicuntur.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.198.

⁷⁴«Per bonum autem et malum, quae pro virtute et vitio ponit, contraria genera accipit, per iustitiam et iniustitiam contraria specialissima, quae sunt sub contrariis generibus...» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.285. Cf. *Ibid.*, p.297.

⁷⁵«Sed fortasse diverse sunt bonitates diversorum predicamentorum et '*bonum*' secundum illa multipliciter accipitur; cuius multiplicitem ipse nos Boetius docuit, cum bona alia esse monstravit secundum hoc quod retinent boni qualitatem, idest bonitatem ipsam, que contraria est malitie; alia secundum hoc quod faciunt <rem> bonam. Bone quidem ex qualitate boni substantie dicuntur; virtutes vero ex eo quod eas bonas faciunt. Non ita facere bonum et facere malum contraria videntur sicut malum et bonum.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.380-381.

Abélard fait allusion, toujours dans la *Logica 'Ingredientibus'*, à la conception aristotélicienne du juste milieu. Nous ne voulons pas aborder directement le sujet, qui n'apporte rien de véritablement nouveau, mais nous allons plutôt examiner de plus près une thèse qui découle de cette doctrine, selon laquelle il existe des degrés dans la vertu et dans le vice, notamment dans le bien et le mal. On sait que cette théorie fut rejetée par les stoïciens pour qui l'unique bien est la vertu et la possession d'une seule d'entre elles implique celle de toutes les autres. Sur ce point, la position sans équivoque d'Abélard se rapproche de celle du Stagirite; l'existence de degrés dans les vertus constitue une évidence pratiquement logique. Dans le *Dialogus* et l'*Ethica*, Maître Pierre qualifie même de folie (*insania*) et de stupidité notoire (*manifestam stulticiam*) la thèse stoïcienne qui défend cette conception⁷⁶. Selon le Péripatéticien du Pallet, les qualités sont donc susceptibles de degrés, bien que les termes représentant des substances en soient dépourvus⁷⁷. On ne peut dire, par exemple, que Socrate est plus ou moins homme, alors qu'on peut affirmer qu'il est plus ou moins bon.

Abélard précise ultérieurement un point important au sujet du degré dans les qualités. Certaines d'entre elles ne peuvent être comparées. Une vertu ne peut, par exemple, être comparée à un vice. En affirmant, en effet, qu'une vertu est meilleure qu'un vice, cela implique que ce dernier soit, en

⁷⁶Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.109; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.74.

⁷⁷«Album et bonum et calidum et talia sumpta dicuntur magis et minus, sed substantia, hoc est substantiale aliquod substantiae nomen, non dicitur magis et minus, id est comparatur.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.160. Abélard discute aussi des degrés des termes relatifs. Cf. *ibid.*, p.208-209.

quelque sorte, également bon, puisqu'il est, dit-on, moins bon que la vertu. Afin de remédier à cette difficulté, Abélard propose une solution qui ne se trouve ni chez Aristote, qui ne fait que soulever le problème, ni chez Boèce⁷⁸, qui en élabore néanmoins les fondements. Rappelons qu'Aristote donne comme exemples les cas de la justice, de la santé et de la grammaire qui ne peuvent admettre le plus ou le moins, par opposition à une chose blanche ou juste⁷⁹. Il s'agit donc ici de préciser que ce qui différencie les premiers cas des seconds relève de la distinction entre les termes abstraits et les *qualia* (qualités concrètes). Abélard va opter pour une solution plus globale qui implique à la fois les genres et leurs espèces.

Selon le Péripatéticien du Pallet, on peut conserver les degrés dans les termes qui relèvent, par exemple, de la morale par exclusion ou par choix (*elective*), c'est-à-dire non pas par une comparaison (*comparatione*) de l'un des membres de la paire de contraire avec l'autre, mais plutôt en n'en choisissant qu'un des deux⁸⁰. Autrement dit, il ne peut y avoir de degrés dans ce type de termes qu'entre composants ou espèces d'un même genre et non entre deux genres opposés. La vertu et le vice comme genres ne peuvent ainsi être comparés, bien que chaque espèce de ces deux genres soit susceptible de plus et de moins. On peut être plus ou moins vertueux, c'est-à-dire plus ou moins juste, ou bien plus ou moins vicieux, mais on ne peut affirmer que la vertu soit

⁷⁸Cf. Boèce, *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.257C-D.

⁷⁹Cf. *Catégories* 8, 10b 25-11a 5.

⁸⁰«Quippe comparatio non fit nisi inter participantia. Nisi enim de virtutibus uterque bonus sit, non dicitur alter <altero> melior comparatione, sed potest elective dici. Si enim dicamus comparative virtutem magis bonam esse vitio, oportet esse vitium minus bonum, et ita quocumque modo esse bonum. Si vero elective dicamus, talis est sensus, ut virtus sit bona, non vitium. Electio itaque alteri ex toto aufert, comparatio vero utrique relinquit accidens, sed uni magis, alteri minus, quod Aristoteles hic annotat.» *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.245.

meilleure que le vice, bien qu'elle soit, certes, plus souhaitable, sans que cela implique que celui-ci soit un bien d'une façon ou d'une autre. On conserve, ce faisant, l'idée que la vertu est plus ou moins bonne, et le vice, plus ou moins mauvais.

3. 1. 3. *Dialectica*

Le traité intitulé *Dialectica*, qui date de la même période que la *Logica 'Ingredientibus'*, est qualifié par plusieurs d'ouvrage de logique le plus personnel et original d'Abélard. À divers endroits, il y est question de la notion d'*habitus*, mais très peu de celle de vertu. Rien de véritablement nouveau ne ressort de ces propos. Nous allons donc passer rapidement sur ces principaux passages avant d'aborder le thème des futurs contingents, qui participe directement à notre étude sur la vertu.

Dans la section sur les *predicamenta*, on se réfère, bien entendu, à la catégorie de la qualité, notamment à ce qui distingue l'*habitus* de la *dispositio*. Abélard réaffirme l'idée que les *habitus* et les dispositions sont des qualités qui résultent de notre application (*per applicationem*)⁸¹. Il mentionne alors

⁸¹«In prima autem maneria, quam nomine habitus et dispositionis comprehendit, omnes illas qualitates inclusit (Aristoteles) que subiectis suis per applicationem ipsorum innascuntur, ut *scientie* ex exercitio et quecumque ex aliqua nostre applicationis actione veniunt, veluti *virtutes*, *calor* aliquis vel *frigus* sive etiam *color*, *sanitas* vel *egritudo* atque alia multa. Harum qualitatatum, que scilicet per applicationem veniunt, illas habitus nominamus que postquam insunt, difficile possunt removeri nec a subiecto facile queunt expelli, ut sunt *scientie* vel *virtutes*; dispositiones vero eas que leviter expelli possunt, ut *calor* aut *frigus*, *sanitas* vel *egritudo*, nisi forte quandoque et ista per temporis longitudinem in habitum vertantur. Sepe enim infirmitates videmus accidere que dum recentes sunt, facile eas medicina expellere

explicitement que la vertu est un *habitus* qui survient, à l'instar du savoir, à la suite de nos actions et de notre effort.

Abélard insiste, par la suite, sur le caractère souvent équivoque du terme «*dispositio*» qui inclut, comme nous l'avons vu précédemment, autant les *habitus* que les dispositions prises au sens strict⁸². Aristote n'affirme-t-il pas lui-même, dans les *Catégories*, que toutes les *hexeis* sont des *diatheseis*, alors que l'inverse ne s'ensuit pas nécessairement⁸³? Certains, souligne Abélard, ne mettent pas l'accent sur l'ambiguïté du terme «*dispositio*», mais sur le fait que les *habitus* récemment acquis peuvent être facilement séparés de leur sujet⁸⁴. On se rappelle que le Péripatéticien du Pallet rejette, dans la *Logica 'Ingredientibus'*, ce type d'allégations et il réitère ici sa proscription. L'*habitus* n'est pas, contrairement aux affections (*passiones*) et aux qualités affectives (*passibiles qualitates*), une qualité difficile à mouvoir en raison de sa durée

posset; ubi autem diurnitas eas in consuetudinem vertit, insanabiles facte sunt.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.93.

⁸²«Solet quoque '*dispositionis*' vocabulum largius accipi, ut scilicet omnes prime manerie qualitates <dispositiones> nominent, secundum id scilicet quod disponuntur, idest applicantur, subiecta ipsarum ad eas suscipiendas. [...] In quibus quidem verbis (*Catégories* 8, 9a 10-13) nichil aliud ostendi voluit (Aristote) nisi '*dispositionis*' nominis equivocationem ad totam quoque maneriam qua prius in parte ipsius usus fuerat, an<te>quam opposita habitum ac dispositionem posuerit, cum hoc facile a subiecto removeri, illud vero difficile posse separari dixerit.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.93-94.

⁸³Cf. *Catégories* 8, 9a 10-13.

⁸⁴«Sunt autem nonnulli qui equivocationem nominis '*dispositionis*' non accipiant, sed cum in prima quoque significatione ipsum retineant, sententiam mutant atque id in verbis suprapositis intelligi volunt quod omnes habitus prius, dum recentes sunt, facile a subiecto separari possunt atque inde habitus nominari; non autem omnes dispositiones in habitum verti contingit. Sed hec profecto sententia liquide falsa apparet. Multa enim per applicationem nostram veniunt que statim ex quo sunt immobilia permanent, ut *cecitas*, que ex aliqua nostre actionis causa contingit. Sicut enim nec ex diu<tu>rnitate in habitum transit, ita nec ex novitate in dispositionem. Sed ex hoc potius nominatur, quod difficile in natura sua mobilis est nec nisi grandi causa expellendus, dispositio vero, quod facile possit removeri. [...] Unde in istis potius ad naturam permanentie quam ad temporis quantitatem aspiciendum est. In passione vero et passibili qualitate, econtrario; de quibus in presenti tractemus.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.94.

dans un sujet, mais bien à cause de sa propre nature qui le rend stable et quasi permanent. Quant à la nature de ce qui différencie les deux qualités du premier genre, Abélard élabore davantage ultérieurement. Il ne s'agit pas, dit-il alors, de la substance elle-même de ces qualités, mais de leurs propriétés respectives examinées à des moments différents⁸⁵.

Bien entendu, Abélard discute, dans la *Dialectica*, de ce qu'il considère ailleurs être le deuxième sens du terme «*habitus*», à savoir celui qui l'oppose au mot «*privatio*»⁸⁶. Il est question également du vocable «*habitus*», qui se distingue nettement des trois sens d'*habitus* mentionnés précédemment. On se rappelle que dans la *Logica parvulorum*, «*habitus*» représente l'état relatif des genres et des espèces extrêmes et intermédiaires. Ce même mot semble ici posséder un nouveau sens technique qui renvoie vraisemblablement à l'existence ou à la manière d'être dénotée notamment par les termes des syllogismes, si ce n'est une référence tout simplement à l'occurrence même de ces termes. Cette interprétation nous est suggérée par un passage du *Tractatus tertius Topica* dans lequel le Péripatéticien du Pallet distingue, au

⁸⁵«Sed opponitur cum habitus permanentiam vel mobilitatem dispositionis secundum naturam, ut dictum est, accipiamus, non secundum temporis qualitatem, quomodo eadem qualitas sub eadem manens natura de dispositione in habitum transeat, aut quomodo infirmitas eadem, que prius in natura facile mobilis erat, postea difficile mobilis secundum naturam fiat natura sua non mutata. Sed hoc quidem quod '*natura*' diximus, non secundum substantiam qualitatis accipiendum fuit, sed secundum proprietatem eius et ad differentiam temporis dictum, quod in secunda maneria multum valebat, ut supra quoque monstravimus. Non solum autem habitus et dispositio qualitates ipse nominant<ur> ex quibusdam, ut dictum est, proprietatibus, sed etiam prime manerie ex ea supponuntur, quod per applicationem subiecti veniunt, secunde vero ex eo quod inferunt vel inferuntur. Ac sicut habitus et dispositio sumpta sunt, ita passibilis et passio, illud quidem a permanentia, hoc vero a transitione, eo scilicet quod non sit permansura in toto corpore subiecti.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.102. Notons qu'à la différence d'Aristote, Abélard entend ici par «*secunda maneria*», que l'on pourrait traduire par «deuxième genre de la qualité», les affections et les qualités affectives et non les aptitudes et inaptitudes naturelles. Cf. *ibid.*, p.94-99.

⁸⁶Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.377, 384-389, 391-392.

sujet d'un terme syllogistique, l'*habitudo* de l'*essentia* ou de la nature des choses⁸⁷.

Abélard discute, toujours dans la *Dialectica*, des notions de vertu et de vice à la section sur les oppositions du troisième traité sur les *Topiques*⁸⁸. Il réaffirme, bien sûr, qu'elles s'opposent en tant que contraires. Nous n'insistons pas davantage. Passons plutôt à la question des futurs contingents, notamment au concept de volonté qui nous intéresse tout particulièrement en raison de son intervention directe dans les discussions portant sur la vertu en général.

Dans son commentaire du *De interpretatione*, le Péripatéticien du Pallet examine le passage portant sur l'opposition des futurs contingents où Aristote précise que la règle selon laquelle il est nécessaire que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse ne vaut pas pour les propositions futures qui concernent des sujets singuliers⁸⁹. Reprenant les propos de Boèce à ce sujet, Abélard réitère l'idée que les événements évoqués dans de telles propositions futures singulières sont contingents⁹⁰ et peuvent se

⁸⁷«Que enim in ea ponuntur vocabula, essentie tantum, non habitudinis, sunt designativa, ut 'homo' et 'animal' et 'lapis'. Qui itaque dicit:

'si est homo est animal'

'si est homo non est lapis',

nullo modo de habitudinibus rerum, sed de essentiis agit, ita scilicet ut, si aliquid sit essentia hominis, et essentia animalis esse concedatur et lapidis substantia esse denegetur. Sicut autem propositio consequentie de earum essentiis, non etiam de habitudinis, agunt, sic etiam maximas earum propositiones oportet, que ipsarum continent sensus. Non itaque vel 'genus' vel 'species' vel 'oppositum' vel cetera habitudinum nomina in maximis propositionibus posita aliquarum proprietatum designativa sunt, immo ipsarum substantiarum...» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.267.

⁸⁸Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.374-379.

⁸⁹Cf. *De interpretatione* 9, 18a 28-34.

⁹⁰«...quare non omnium eorum que dividentes propositiones dicunt (nonnulli), necesse est alterum esse, alterum non esse. Unde etiam primum destruunt antecedens, hoc modo: quare

produire à la suite ou bien d'une décision de notre libre arbitre, ou bien du hasard (*casus*), ou bien des penchants (*facilitates*) de la nature⁹¹. Examinons de plus près chacune de ces trois situations qu'Abélard avait déjà évoquées dans la *Logica 'Ingredientibus'*⁹².

Abélard signale d'abord que les événements qui se produisent par hasard (*casu*) sont le résultat inattendu et imprévu de différentes séries d'actions. Boèce, qui s'explique là-dessus dans son Commentaire sur le *Peri hermeneias*⁹³, reprend ces propos dans le *De philosophiae consolatione* où il précise clairement que le hasard ne doit pas s'expliquer par la conséquence d'événements accidentels⁹⁴. Dans la *Physique*, Aristote déjà disait à peu près la même chose en précisant que la fortune (*tukhê*) et le hasard (*automaton*), qu'il distingue néanmoins l'un de l'autre⁹⁵, sont des causes contingentes⁹⁶. On traduit

non omnium dividendum propositionum necesse est alteram esse veram, alteram falsam.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.214.

⁹¹«Que autem ad utrumlibet se habe<n>t, aliquando contingere secundum liberum arbitrium nostrum Boetius docuit, aliquando casu, aliquando vero secundum nature facilitatem. Unde hec tria sub 'utrumlibet' quasi species ipsius collocavit.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.215.

⁹²Cf. *Glossae super Peri hermeneias*, in B. Geyer, *Petrus Abaelardi philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.425 sqq; *Theologia 'Scholarium'* III, 32; 85 sqq, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III... op. cit., p.513; 535 sqq.

⁹³Cf. Boèce, *In librum De interpretatione editio secunda*, P.L. 64, p.495 sqq.

⁹⁴«Si vraiment, dit-elle (la Philosophie), on définit le hasard comme un événement produit par un mouvement accidentel et non par un enchaînement de causes, j'affirme que le hasard n'est rien du tout et je décrète que le mot est absolument vide de sens, abstraction faite de la signification de la réalité à laquelle il se réfère.» Boèce, *Consolation de la philosophie*, V, 1, traduit par Colette Lazam, Paris, Petite bibliothèque Rivages, 1989, p.190.

⁹⁵«L'*automaton* (*casus*) est la spontanéité, le *hasard* en général, dont la *tukhê* (*fortuna*) est une espèce particulière, la *chance*, le *hasard* dans le domaine de la pratique humaine. [...] «Un exemple d'Alexandre d'Aphrodise éclaire bien la distinction d'Ar. entre la *tukhê* et l'*automaton*: un cheval échappé rencontre son maître par hasard; il y a *automaton* pour le cheval, et *tukhê* pour le maître.» (*Vocab. de la philos.*, V^o *Hasard*, I, p.291, note de F. Mentré.» Tricot, *Aristote. La métaphysique*, Tome I, op. cit., p.35, note 2.

⁹⁶«En résumé, comme nous l'avons dit, la fortune (*tukhê*) et le hasard (*automaton*) sont des causes par accident, pour des choses susceptibles de ne se produire ni absolument, ni

habituellement en latin «*automaton*» par «*casus*» et «*tukhê*» par «*fortuna*». En bref, le prétendu hasard aveugle n'existe pas. Abélard reprend l'exemple qu'avait donné Boèce du trésor caché dans un champ qui est découvert par un paysan qui creusait «par hasard» à cet endroit pour se faire un potager⁹⁷. Il existe donc des causes précises qui font en sorte que le trésor a été découvert par hasard par quelqu'un qui n'avait aucunement l'intention de le découvrir.

Les événements futurs peuvent aussi être déterminés par le libre arbitre <humain> qui implique, signale Abélard, la libre décision de la volonté. En revanche, le libre arbitre ne comprend pas uniquement une intervention de la volonté, mais également celle de l'esprit.

Le libre arbitre est, comme le disent les mots eux-mêmes, le libre jugement au sujet de la volonté, comme lorsque nous voulons accomplir quelque chose, nous nous demandons, après avoir réfléchi et délibéré sans contrainte ni obstacle, si nous pouvons ou non le faire. En effet, le libre arbitre ne consiste pas, selon Boèce, uniquement dans la seule volonté, mais également dans le jugement de l'esprit. Toutes les fois que les images arrivent à l'esprit et provoquent la volonté, la raison les examine attentivement et délibère sur ce qui lui semble le mieux. Et lorsqu'elle a examiné attentivement et délibéré, alors elle agit. C'est pourquoi nous repoussons certaines douceurs et choses illusives qui semblent utiles tout en acceptant avec peine certes, mais courageusement certaines autres amères. C'est ainsi que le libre arbitre de la volonté ne consiste pas seulement dans la seule volonté, mais aussi dans le jugement.⁹⁸

fréquemment, et en outre susceptibles d'être produites en vue d'une fin.» *Physique* II, 5, 197a 32-35, in H. Carteron, *Aristote. Physique, op. cit.*, tome I, p.72.

⁹⁷«Casus, inquit, est inopinatus rei eventus ex confluentibus actionibus propter aliud inceptis; ut, si aliquis abscondit thesaurum in agro et alius fodiens agrum causa agriculture inveniat thesaurum, secundum casum est illa inventio; ex absconsione enim thesauri et ex fossione agri preter intentionem abscondentis et fodientis evenit. Hec igitur casu evenire dicuntur que per alias actiones propter aliud tamen inceptas, eveniunt.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica, op. cit.*, p.215. Cf. *De philosophiae consolatione* V, 1.

⁹⁸«Liberum arbitrium est, ut ipsa indicia sunt vocabula, liberum de voluntate iudicium, ut cum ad aliquam rem perficiendam venimus, presumpta prius animi deliberatione et diiudicatione,

Reprenant les propos de Boèce⁹⁹, Abélard précise qu'il existe un rapport étroit entre la volonté et la raison qui concourent l'une et l'autre à l'établissement du libre arbitre; alors que les images ou les données sensibles excitent notre volonté, la raison les examine soigneusement et juge celles qui lui semblent les meilleures. Cette conception s'éloigne sans doute quelque peu de la vision plus volontariste défendue par Augustin, mais se rapproche, en un sens, de la *boulêsis* aristotélicienne définie comme un désir volontaire rationnel¹⁰⁰. Notons qu'Abélard précise, dans le *Dialogus*, que la vertu est le résultat et de la volonté et de la raison¹⁰¹. Maître Pierre affirme enfin que ce libre arbitre n'est, bien entendu, possible que s'il n'y a ni contrainte, ni empêchement.

Le penchant (*facilitas*) de la nature elle-même peut enfin intervenir dans le cours des événements futurs. Il ne s'agit en fait que de la constitution même des diverses composantes de la nature qui fait en sorte qu'il est possible que tel

utrum ea res sit facienda an non, nullo tamen extrinsecus violenter cogente aut violenter impediante. Non enim teste Boetio in sola voluntate liberum consistit arbitrium, sed etiam in iudicio mentis. Quotiens enim imaginationes animo concurrunt et voluntatem provocant, eas ratio perpendit, ac diiudicat quod melius sibi videtur. Cum arbitrio perpenderit et diiudicationem collegerit, tunc facit, atque ideo quedam dulcia et specie utilitatis auferentia spernimus, quedam amara licet nolentes, fortiter tamen sustinemus; usque adeo <non> in sola voluntate, sed in iudicio voluntatis liberum arbitrium consistit.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.215. Nous traduisons.

⁹⁹Cf. Boèce, *In librum De interpretatione editio secunda*, P.L. 64, p.509D.

¹⁰⁰Dans le *De anima* III, 9, 432b 5, Aristote place la volonté (*boulêsis*), que l'on traduit parfois également par «souhait», dans la partie rationnelle de l'âme, alors qu'il la situe dans la partie irrationnelle dans la *Politique* VII, 15, 1334b 20-25. À ce sujet, voir R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, op. cit., p.192-196, 211.

¹⁰¹Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.116.

ou tel événement à venir se produise¹⁰². Par exemple, la fragilité du roseau peut entraîner sa rupture à plus ou moins brève échéance, bien qu'il ne soit aucunement nécessaire qu'il finisse par se fracturer.

Avant de conclure sur ces derniers propos portant sur les divers facteurs qui contribuent à la contingence des événements futurs, notamment sur le rôle du libre arbitre qui nous intéresse au premier chef, voyons ce qui distingue à ce sujet la position stoïcienne de celle des péripatéticiens. Abélard rappelle, en effet, que leur conception respective est tout à fait opposée. Selon les stoïciens, dit-il, le monde est sous le règne de la fatalité, à savoir que tout ce qui arrive arrive nécessairement et ne peut pas ne pas se produire. Ainsi le hasard (*casus*) s'explique, selon eux, non pas en raison de circonstances fortuites et inattendues, mais bien à cause de notre ignorance à prévoir ce qui va nécessairement arriver. En revanche, les péripatéticiens estiment qu'il n'y a aucune nécessité dans la nature même des choses dont nous ignorons l'avenir. En ce qui a trait au libre arbitre, les stoïciens ont, affirme toujours Abélard, une position plus nuancée et ne rejettent pas d'emblée son existence. Au contraire, ils croient, en un mot, que le propre de notre volonté est de se conformer à la nécessité des choses. Le Péripatéticien du Pallet emploie même l'expression «volonté nécessaire» (*necessariam quamdam voluntatem*) pour caractériser cette position¹⁰³.

¹⁰²«Rursus: facilitas consideratur nature in rebus que conveniunt non ex libero arbitrio nec ex casu fiunt, sed ita quod ex facilitate nature et fieri possunt, ut hic calamus frangi possibilis est, non quantum ad nostram potentiam, sed ad huius rei referatur natura<m>.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.215.

¹⁰³«In his autem supradictis (de casu et de libero arbitrio) Stoici a Peripateticis longe dissentiunt. Stoici enim omnia fato, idest necessitati, supponi putant, scilicet quod, ut ab eterno provisum sunt, necessario pro[e]venient et non provenire non possunt; casu tamen dicunt aliqua fieri non quantum ad incertam rei constantiam, sed quantum ad nostram ignorantiam, scilicet quod, cum in natura sua necessitate fiant, tamen ab omnibus ignorentur, secundum

Abélard discute ensuite de la question du destin (*factum*) en rapport avec la providence divine (*Providentia divina*). Il s'agit, à notre connaissance, d'un des rares endroits où Maître Pierre expose sinon sa propre conception, du moins ce qu'il savait de la question. Nous examinerons donc rapidement ce qu'il affirme au sujet de la providence divine, qui nous préoccupe ici en raison de son rapport étroit avec la liberté humaine.

La providence divine semble bien impliquer, signale Abélard, que toute chose arrive par nécessité. Dieu ne peut, en effet, faillir et toute chose doit nécessairement arriver comme Il l'avait prévue, car s'il n'en était pas ainsi, Il serait faillible, ce qui constitue une aberration (*abhominabilis*). Abélard poursuit son analyse en présentant la conception défendue, entre autres, par Boèce selon laquelle Dieu est intemporel ou atemporel, et plus précisément qu'Il est de tout temps (*ab eterno*) de telle sorte que les événements aussi bien passés que présents et futurs lui sont, comme le disait Boèce, éternellement présents¹⁰⁴. Cette intemporalité divine n'implique pas, en revanche, qu'il

casum fieri dicuntur. Peripatetici vero dicunt potius nobis esse ignota quod in sua natura nullam necessitatis constantiam <habent>. Item Stoici, quamvis omnia necessitatibus <supponant>, liberum arbitrium custodire conantur. Dicunt enim naturaliter ipsam animam necessariam quamdam habere voluntatem ad quod ex propria natura ipsius voluntatis ipsa anima impellitur, ut quicquid facimus, ex voluntate illa necessaria facimus, <ita quod> ipsam voluntatem providentie necessitas constringat. Ita quoque dicunt omnia ex necessitate contingere quotiens voluntas necessitatem consequitur ut constringat.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.215-216.

¹⁰⁴«Nunc autem de fato, hoc est Providentia Divina, superest uberius disputare, secundum quod quidem omnia necessario videntur contingere. Cum enim ab eterno Deus omnia futura esse, sicut futura erant, providerit, Ipse autem in dispositione sue providentie falli non possit, necesse est omnia contingere sicut providit; si enim aliter contingere possent quam Ipse providerit, possibile esset Ipsum falli. [...] At vero pessimum est omnium inconveniens atque dictu abhominabile quod falli possit Hic cui omnia tam futura quam presentia sive preterita tamquam presentia sunt, a cuius dispositione omnia contingunt! Non igitur possibile est res aliter evenire quam Deus providerit. [...] Itaque omnia ex necessitate fieri ipsa Dei providentia compellit, ut iam amplius nulla ad *utrumlibet* se habeant nec per consilium aut negotium

n'existe plus aucune initiative personnelle et que notre libre arbitre soit inopérant. Bien que Dieu puisse prévoir toute chose, cela n'implique aucunement qu'il y ait nécessité dans les choses. D'ailleurs, la providence divine ne prévoit pas seulement ce qui va arriver, mais aussi ce qui peut ne pas se produire. Étant *ab eterno*, Il prévoit tout en même temps (*simul*), sans qu'Il ait à intervenir dans le cours des choses.

Abélard termine son analyse des futurs contingents par une étude des notions modales «possible» et «nécessaire» dont l'examen nous mènerait ici trop loin. Il demeure donc intéressant de noter que le Péripatéticien du Pallet connaît relativement bien les deux principales conceptions rivales des anciens relativement à cette question des événements futurs. On sait, par ailleurs, qu'Aristote s'opposait d'abord et avant tout aux positions soutenues vraisemblablement par les Mégariques¹⁰⁵ dont les propos ont influencé considérablement ceux des stoïciens, bien que les raisons qui leur font accepter un fatalisme absolu divergent, selon toute apparence, d'une école à l'autre. D'autre part, Abélard expose clairement la position chrétienne telle que défendue, entre autres, par Boèce à l'égard de la Providence divine. Tout ce

nostrum contingent. Sed non est ita. Licet [ut] Deus ab eterno omnia providerit sicut futura erant, ipsa tamen eius providentia nullam rebus necessitatem infert. Si enim Ipse providet futura evenire, <ea ita providet> ut non evenire etiam possint, non ita ut ex necessitate eveniant; alioquin aliter ea provideret quam contingent; sic namque ipsa eveniunt ut non evenire etiam possint. Unde cum ipsa Eius providentia ea providerit evenire sicut eveniunt, ipsa autem ita eveniunt ut etiam non evenire possint, non solum Eius providentia in eo est quod eveniant, verum etiam quod non evenire queant; omnia namque que in omnibus sunt, simul providet. Unde et secundum ipsius providentiam potius ad utrumlibet futura se habent quam ad necessitatem, que scilicet ita providet evenire ut etiam queant non <e>venire.» L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, op. cit., p.217-218. Notons ici le sens particulier du terme «*dispositio*» appliqué à Dieu.

¹⁰⁵Cf. *Métaphysique* IX, 3, in J. Tricot, *Aristote. La métaphysique*, op. cit., p.488-493; J. Tricot, *Aristote. Organon. I Catégories. II De l'interprétation*, op. cit., p.95, note 1.

débat nous permet enfin de mieux voir la position d'Abélard relativement à la question de la volonté, notamment de son rôle vis-à-vis de la liberté humaine.

En résumé, on ne trouve, dans ces traités de logique, aucune définition de la vertu, ni même aucune mise en relation de cette dernière notion avec celle d'*habitus*, si ce n'est qu'à titre d'exemple. De fait, il faut attendre des écrits postérieurs pour découvrir une véritable description de la vertu. À l'exception de certains emplois strictement logiques dans les gloses de jeunesse, les quelques références à la vertu et à d'autres réalités connexes demeurent tout de même pertinentes et illustrent bien l'intérêt précoce d'Abélard pour les questions éthiques. Le véritable intérêt de ces textes réside surtout dans les analyses détaillées de la notion d'*habitus* elle-même. Nous serons ainsi mieux à même de poursuivre notre enquête sur les diverses réflexions d'Abélard au sujet de la doctrine de la vertu.

3. 2. La vertu comme *habitus* dans les traités théologiques d'Abélard

Nous allons maintenant examiner la position d'Abélard au sujet de la notion de vertu et de ce qui gravite autour dans diverses œuvres théologiques. On s'attendrait à ce qu'il en soit davantage question dans ces derniers écrits que dans les traités de logique, étant donné la nature même de l'objet d'étude.

Mais cette attente n'est qu'en partie satisfaite, puisqu'il ne traite le plus souvent du thème de la vertu qu'en relation avec des questions se rapportant de près aux dogmes chrétiens qui excèdent, la plupart du temps, notre présent examen. La notion de vertu n'est mise, par exemple, qu'à de rares occasions en relation avec celle d'*habitus*. Nous venons de voir, en revanche, que cette dernière occupe une position relativement importante dans les traités de logique du Péripatéticien du Pallet, en raison principalement de la place privilégiée qu'elle tient dans les *Catégories* d'Aristote. Il n'en reste pas moins que nous retrouverons, dans l'un de ces traités, une définition relativement exhaustive de la vertu.

Nous passerons d'abord en revue les trois traités de théologie. Étant donné le peu de renseignements qui s'y trouvent relativement à la notion de vertu ou à celle d'*habitus*, nous les traitons tous les trois en même temps. Il faut comprendre aussi que ces *Theologiæ* ne constituent finalement qu'une seule œuvre constamment remaniée dans le temps à la suite, certes, d'une certaine évolution de la pensée d'Abélard, mais surtout à cause de divers événements importants qui se sont produits dans sa vie, notamment sa première condamnation à Soissons en 1121. Nous examinerons ensuite le Commentaire aux Romains d'Abélard qui recèle certaines données tout à fait intéressantes. Notons qu'en raison de notre choix d'aborder les trois œuvres théologiques en même temps, qui couvrent pratiquement l'ensemble de la vie active d'Abélard, nous ne respectons peut-être pas totalement la chronologie de sa production littéraire. La *Theologia 'Scholarium'* a été écrite dans les mêmes années que le Commentaire aux Romains, sans doute même un peu après. Nous allons y revenir. Voyons donc les propos d'Abélard sur cette question de

la vertu dans des œuvres postérieures, dans l'ensemble, aux textes de logique, afin de déceler, s'il y a lieu, une certaine évolution de sa pensée à ce sujet.

3. 2. 1. Les trois *Theologiæ*

Abélard discute çà et là de la notion de vertu dans ses trois *Theologiæ*, à savoir, par ordre chronologique, la *Theologia 'Summi boni'* (v.1120), la *Theologia 'Christiana'* (1121-1126) et la *Theologia 'Scholarium'* (1133-37)¹⁰⁶. Notons que ces dates ne sont qu'approximatives, puisqu'il demeure extrêmement difficile de classer les nombreuses recensions de chacun de ces traités, notamment en ce qui concerne la *Theologia 'Scholarium'*. On n'y retrouve pas, à notre connaissance, de définition comme telle de la vertu et il n'est pas non plus question du concept d'*habitus*, si ce n'est, le plus souvent, comme élément d'une des quatre paires d'oppositions. Par contre, Abélard y discute bien souvent des vertus divines dans des passages où la vertu est associée aux diverses personnes de la Trinité¹⁰⁷. Examinons donc rapidement quelques-uns des passages les plus représentatifs dans lesquels interviennent

¹⁰⁶Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.131-132.

¹⁰⁷«Vnde et dei filius, dei uirtus, et dei sapientia, hoc est ea uis diuine potentie qua cuncta sapit (Deus), hoc est ueraciter discernit, ut in nullo, ut dictum est, errare possit, nec quicquam eius obsistere queat cognitioni.» *Theologia 'Scholarium'* III, 83, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III... *op. cit.*, p.535. «Sempiterna autem uirtus (Rom 1, 20) dei filius intelligitur iuxta quod alibi ait idem apostolus: *Christum dei uirtutem et dei sapientiam* (I Cor. 1, 24). Cum uero ait *inuisibilia ipsius* uel *eius uirtus*, per hoc quod *ipsius* et *eius* dixerit, patrem ipsum expressit, cuius uidelicet tam ipse spiritus quam filius esse dicitur.» *Theologia 'Scholarium'* II, 110, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.461-462. Cf. *Theol. 'Schol.'* I, 40; I, 55; I, 57; I, 122. Dans *Theol. 'Schol.'* I, 117, on trouve également des vertus attribuées aux archanges.

ces notions et autres thèmes connexes, dans la mesure surtout où ils nous apporteront du nouveau par rapport à ce que nous avons vu déjà.

D'entrée de jeu, signalons que le terme «*habitus*» ne revient qu'à quelques reprises à peine et ne signifie, dans aucun cas, la première espèce de la qualité. Il renvoie une fois à l'un des modes de la catégorie *habere*, qui n'est pas, de toute évidence, celui de la qualité¹⁰⁸, mais il désigne le plus souvent un élément parmi les quatre paires d'oppositions (*habitus-privatio*). Abélard signale surtout l'idée, développée par Aristote dans les *Catégories*¹⁰⁹, qu'un tel *habitus* peut toujours se transformer en privation, mais que l'inverse ne s'ensuit pas; cette règle des philosophes ne vaut pas, bien entendu, pour la Toute Puissance divine¹¹⁰. Dans une autre explication, il y a néanmoins sinon carrément une erreur, du moins un point sibyllin que nous voulons brièvement exposer.

Abélard précise que l'*habitus* de la vision demeure chez le sujet même lorsque ce dernier dort¹¹¹. C'est d'ailleurs vraisemblablement pour cela que le

¹⁰⁸Theo. 'Christ.' III, 120, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*. II..., *op. cit.*, p.238-239. Cf. Abélard, Theo. 'Schol.' II, 51, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.433.

¹⁰⁹Cf. *Catégories* 10, 13a 32-35.

¹¹⁰«Numquid enim illuminatione ceci nota illa philosophorum regula infringitur qua ab Aristotile dictum est: "Ab habitu quidem in priuationem fit mutatio, a priuatione uero in habitum impossibile est: neque enim cecus factus rursum uidet" etc.» Theo. 'Schol.' II, 87, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.450-451. Cf. Theo. 'Christ.' III, 128, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*. II..., *op. cit.*, p.243; Theo. 'Sum.' II, 73, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.139.

¹¹¹«Sic et uisionem — que habitus dicitur et ipsis etiam inest dormientibus — potentiam quandam sicut econtra cecitatem impotentiam recte nominamus. Idem quoque de scientia qualibet, que uisio quedam mentis est, et de ignorantia dici conuenit, ut uidelicet scientia quelibet, que nec dormientem deserit, quedam sit aptitudo magis quam actio.» Theo. 'Schol.' II, 114, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.464.

Stagirite a utilisé le terme «*hexis*» en ce sens par association avec l'idée de stabilité et de quasi-permanence de l'*hexis* comme premier genre de la qualité qui, en tant que puissance du second degré, demeure un état virtuel susceptible, le temps voulu, de se mettre en acte. Or, la difficulté apparaît lorsqu'Abélard joint, par analogie, le cas de la vision à celui du savoir (*scientia*), notamment du savoir comme vision de l'esprit. Il s'agit bel et bien, dans les deux cas, de «capacités» permanentes, qu'elles soient en acte ou non. Mais alors que le savoir est un *habitus* de l'esprit, la vision ne demeure qu'une aptitude naturelle. Que l'on soit, à la limite, en désaccord avec l'idée que cette vision ne soit qu'une aptitude naturelle appartenant au deuxième genre de la qualité, il reste néanmoins clair qu'elle ne fait pas partie, à l'instar du savoir, des éléments du premier genre de la qualité. Ainsi cette analogie qu'Abélard expose demeure inadéquate dans la mesure où l'on fait intervenir des notions qui partagent certes certaines caractéristiques, mais qui fondamentalement sont différentes.

L'un des rares passages où Abélard discute à proprement parler des vertus cardinales se trouve dans la *Theologia 'Scholarium'*. À l'instar d'Augustin, Maître Pierre les attribue à Dieu. Notons que des vertus humaines reconnues à Dieu, qu'elles soient cardinales ou théologiques, diffèrent comme telles des vertus divines, comme l'omnipotence, dans la mesure où les premières peuvent être partagées par l'ensemble des hommes et les êtres surnaturels, ce qui n'est manifestement pas le cas des secondes. Dans le passage en question, il est fait référence à Macrobie qui précise que Plotin rapporte les quatre vertus cardinales à Dieu. Abélard expose plus en détail, nous y reviendrons, les descriptions macrobiennes de la vertu ailleurs dans son

œuvre, notamment dans le *Dialogus*. En ne rapportant qu'une partie de la description de la vertu de la force, Abélard tente d'expliquer que les philosophes ne se contentent pas finalement des attributions purement divines d'immutabilité et d'invariabilité de la substance divine décrites dans les Écritures¹¹². Cette assignation des vertus humaines à Dieu est présente chez beaucoup d'auteurs chrétiens, voire chez les païens qui les attribuaient à leurs dieux. Notons que cette référence à Macrobie se trouvait déjà dans la *Theologia 'Christiana'* d'une manière à la fois plus complète et plus près de la conception plotinienne de la vertu, telle que nous l'avons examinée précédemment¹¹³.

Il est en outre question, dans ces *Theologiae*, des vertus terrestres en ce qu'elles sont, cette fois-ci, harmonieuses. Certains commentateurs utilisent, de préférence à «vertu terrestre», l'expression «vertu naturelle» qu'ils opposent à «vertu surnaturelle»¹¹⁴. Même si les termes employés dans cette dernière opposition semblent, à première vue, plus adéquats, nous préférons tout de même conserver les expressions «vertu terrestre» ou «vertu humaine» comme contraires à «vertu surnaturelle». La raison principale de ce choix, on s'en doute, relève du fait que «vertu naturelle» a un sens précis dans la tradition

¹¹²«De incommutabilitate autem atque invariabilitate diuine substantie, de qua ipsemet deus per prophetam loquitur: *Qui est, misit me ad uos*, et alibi: *Ego sum deus et non mutor*, ipsos philosophos consulat qui scripturarum sacrarum documentis contentus non est. Vnde Macrobius, cum iuxta Plotinum quatuor uirtutes deo etiam assignaret: "Fortitudo", inquit, illi est "quod semper idem est nec aliquando mutatur".» *Theo. 'Schol.'* II, 74, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.443-444.

¹¹³«Plotinus uero, inter philosophiae professores cum Platone princeps, ut ait Macrobius, cum quatuor uirtutes quadrifariam diuisisset, in politicas scilicet uirtutes et purgatorias, et quae sunt purgati animi ac defecati, atque exemplares, purgatorias philosophantibus quasi proprias assignat. Et hae 'sunt', inquit, 'hominis qui diuini capax est solumque animum eius expediunt, qui decreuit se a corporis contagione purgare et quaedam humanorum fuga solis se inserere diuinis'.» *Theo. 'Christ.'* II, 64, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*. II..., *op. cit.*, p.157.

¹¹⁴Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome III, seconde partie, *op. cit.*, p.99 sqq.

morale aristotélicienne qui n'implique pas directement les vertus cardinales et autres vertus humaines acquises¹¹⁵.

Revenons à ces vertus terrestres harmonieuses. Ce dernier qualificatif n'a pas été choisi au hasard, puisqu'il s'intègre parfaitement à une discussion portant sur la musique, notamment sur l'idée que celle-ci peut harmoniser les âmes et les corps entre eux. Cette description n'est pas sans rappeler la doctrine aristotélicienne du juste milieu et l'harmonie qu'entretient la vertu avec les vices par une juste proportion des rapports. Les propos d'Abélard sont, néanmoins, plutôt à l'effet que cette symétrie des vertus humaines est également confirmée dans l'Écriture¹¹⁶. On constate donc ici l'une des tendances les plus fortes de l'Abélard théologien qui consiste, dans la mesure du possible, à harmoniser les thèses philosophiques, notamment aristotéliennes, avec celles de la Révélation. On retrouve une préoccupation semblable dans la *Theologia 'Christiana'* où Abélard précise, cette fois-ci, qu'avant même la venue du Christ, les philosophes se sont vertueusement illustrés tant par leur vie que par leur doctrine, voire que leurs descriptions de la vertu ont été reprises par les saints docteurs¹¹⁷.

¹¹⁵Voir la section 3.7 (I) *supra*.

¹¹⁶«In tantum uero», inquit Boetius, prisce philosophie studiis uis musice artis innotuit, ut Pitagorici cum diurnas in sompno resolverent curas, quibusdam cantilenis uterentur, ut eis lenis et quietus sopor irreperet. [...] Quia non potest dubitari quin nostre anime et corporis status eisdem quodammodo proportionibus uideatur esse compositus, quibus armonicas modulationes posterior disputatio coniungi copularique monstrabit. Quod si parum fidelibus uideantur que iuxta philosophos de uirtute diximus armonica, nisi et sacre id scripture testimonio confirmemus, occurrat memorie qualiter spiritu malo in Saul irruente, actum est prudentium uirorum consilio, uim armonice suauitatis non ignorantium, ut uesanie tante stimulis Dauidici moduli mederentur.» *Theo. 'Schol.'* I, 137-139, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.375-376.

¹¹⁷«Inter quos (gentiles fideles) quidem philosophi tam uita quam doctrina claruisse noscuntur. Quanta uero abstinentia, quanta continentia, quantis uirtutibus non solum philosophos, uerum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis olim sublimauerit, multorum didicimus testimoniis. [...] Qui (philosophos) etiam quantis clauerint

Relevons un dernier passage de ces *Theologiæ* où il est question explicitement des vertus. Abélard signale, dans la *Theologia 'Summi boni'*, des propos qui vont dans une direction qui semble se démarquer, sur un point précis, de la conception aristotélicienne de la vertu. Il précise, en effet, que l'un des rôles de l'Esprit Saint consiste à nous «infuser», par l'intermédiaire d'un évêque, l'armature (*armatura*) des vertus¹¹⁸. Les propos du Stagirite sont clairs à ce sujet: nous avons tous une prédisposition naturelle nous permettant d'acquérir d'éventuels états vertueux à la condition que soient pratiqués des actes bons¹¹⁹. De son côté, Abélard semble plutôt penser ici que cette prédisposition (*armatura*) n'est pas naturelle, en raison, peut-être, de notre état permanent de pécheur dû à nos premiers parents, ce qui représente une manière peu contraignante de christianiser la morale païenne. Il n'en reste pas moins que les vertus comme telles doivent être acquises dans l'esprit d'Abélard. Cette conception tend toutefois à se rapprocher de la position que soutient Augustin durant sa période de maturité qui laisse plus de place à l'idée de vertus infuses qui, obtenues à la suite d'une intervention divine,

uirtutibus, ipsa eorum tam uita quam doctrina perhibet. Qui nequaquam, ut arbitror, tam diligenter uirtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in se ipsis certis cognoscerent experimentis. Quas quidem descriptiones uirtutum sancti etiam doctores ab ipsis assumere non sunt dedignati, cum aut iustitiam aut fortitudinem aut ceteras uirtutes eis nobis exprimant uerbis, quasi et ipsos Spiritu eodem locutos fuisse non ambigant. Quorum quidem unus, cum honestatis formam traderet, egregie ait: 'Oderunt peccare boni uirtutis amore'...» *Theo. 'Christ.'* II, 23, 24, 26, 27, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*. II..., *op. cit.*, p.142-143. Cf. *Theo. 'Sum.'* I, 64-66, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.111.

¹¹⁸«Spiritus autem ea proprie sunt que ad operationem diuine gratie attinent, sicut est remissio peccatorum et quorumcumque donorum distributio ex sola bonitate eius non ex meritis nostris proueniens; qualis est regeneratio in baptismo ad dimittenda peccata, confirmatio per impositionem manus episcopi ad dandan armaturam uirtutum, quibus scilicet uirtutibus post remissionem peccatorum perceptam resistere ualeamus inimico tunc uehementius insurgenti.» *Theo. 'Sum.'* III, 50, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.178.

¹¹⁹Cf. É.N. II, 1.

surclassent les vertus humaines. Ce rapprochement apparaît encore plus vraisemblable lorsque Abélard déclare, dans un passage antérieur, que l'Esprit Saint, identifié à l'âme du monde de Platon, permet le développement des vertus¹²⁰.

Nous allons maintenant examiner l'idée développée dans ces *Theologiae* selon laquelle le savoir (*scientia*) comme *habitus* ne peut être un vice en soi, même la science du mal! De fait, il est clair, d'un strict point de vue logique, que le savoir est, à l'instar de la vertu, une qualité bonne de l'esprit et que seuls leurs contraires respectifs sont des états mauvais. Le savoir comme *habitus* ne fait cependant pas partie comme tel, selon toute vraisemblance, de la doctrine aristotélicienne de la vertu, ce qui implique qu'il ne possède pas un double contraire et dans le manque, et dans l'excès. Rappelons que le savoir (*scientia-epistêmê*) ne doit pas être confondu avec la vertu intellectuelle de la prudence (*prudentia-phronêsis*), bien qu'il y ait des liens évidents entre les deux. Cette idée d'un savoir uniquement bon se trouve déjà en germe dans le *De inventione* de Cicéron qui précise que le savoir constitue un bien même si certains l'utilisent à mauvais escient¹²¹. Cette conception va être reprise et développée plus tard par Augustin¹²². Voyons de plus près la position elle-même d'Abélard.

¹²⁰«Conferant humane anime corporibus nostris animalem uitam; conferat anima mundi, quam spiritum sanctum intellexit, ipsis animabus uitam spiritualem distributione suorum donorum, ut sint singule anime uita corporum, spiritus autem sanctus uita animarum, quas uirtutibus uegetando ad bonorum <operum> profectum promouet. Quodam itaque modo anime nostre corpora quedam spiritus sancti dicende sunt, quas ipse per aliquod gratie sue donum inhabitat et uirtutibus uiuificat.» *Theo. 'Sum.'* I, 45, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.103.

¹²¹Cf. *De inv.* I, 50 (94).

¹²²Cf. *De libero arbitrio* I, I, 2-3; I, VII, 17.

Tout savoir est, affirme Abélard, un don de Dieu et ne peut dès lors être mauvais sans reconnaître du coup le mal en Lui, ce qui est une absurdité¹²³. Le savoir du mal est lui-même un bien, puisqu'il permet d'éviter de faire le mal. Selon les propos que tient Abélard dans la *Theologia 'Summi boni'* notamment, le péché ne consiste pas à connaître le mal, mais à l'accomplir. Cette même affirmation est également présente dans les deux autres *Theologiæ* qui sont, répétons-le, postérieures à la *Theologia 'Summi boni'*. Il faut garder présent à l'esprit que ces traités sont, selon Mews¹²⁴, antérieurs à l'*Ethica* où Abélard précise sa pensée à ce sujet en signalant que la faute ne se situe ni dans le désir mauvais, qui est naturel, ni dans l'acte mauvais, qui peut ou non s'accomplir, mais dans le consentement ou l'acquiescement à ce désir mauvais. Il n'en reste pas moins que cette imprécision au sujet du statut exact de la faute dans les *theologiæ* apporte de l'eau au moulin à l'hypothèse, qui tend de plus en plus à faire l'unanimité parmi les chercheurs, selon laquelle l'*Ethica* (1138-39) arrive non seulement après le *Dialogus*, mais même tardivement

¹²³«Sed neque ullam scientiam malam esse concedimus, etiam illam que de malo est; que iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo precogita sibi provideat, quod nisi cognitum, teste Boetio, uitare non posset. Non est enim malum scire, decipere uel adulterari, sed ista committere, quia eius rei bona est cognitio cuius pessima est actio; et nemo peccat cognoscendo peccatum, sed committendo. Si qua autem scientia mala esset, utique malum esset quedam cognoscere ac iam absolui a malicia deus non posset, qui omnia nouit. In ipso enim solo omnium plenitudo est scientiarum cuius donum est omnis scientia. [...] Vnde et enumeratis donis spiritus eius, ipse *spiritus scientie* esse dicitur. Sicut autem mali quoque scientia bona est, ad euitandum malum necessaria, ita potestatem etiam mali bonam esse constat et ad promerendum necessariam. Si enim peccare non possemus, nichil non peccando promereremur; et ei qui liberum non habet arbitrium, nullum ex his que coactus agit debetur premium. [...] Ex his itaque liquidum est nullam aut scientiam aut potestatem malam esse, quantumcumque mala sint execitia ipsarum, cum et deus omnem tribuat scientiam et omnem ordinet potestatem.» *Theo. 'Sum.'* II, 7, 8, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.116-117. Cf. *Theo. 'Christ.'* III, 6, 7, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*. II..., *op. cit.*, p.196-197; *Theo. 'Scol.'* II, 29, 30, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.421-422. L'idée que tout savoir est bon est également discutée dans la *Dialectica*. Cf. L.M. de Rijk, *Petrus Abaelardus Dialectica*, *op. cit.*, p.469-470.

¹²⁴Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.73-134.

dans la vie d'Abélard. Il demeure toutefois difficile d'expliquer les raisons pour lesquelles il signale, dans le passage en question de la *Theologia 'Summi boni'*, que tout savoir est un don de Dieu étant donné qu'il suit, notamment dans ses gloses de logique, la tradition aristotélicienne selon laquelle le savoir est un *habitus* acquis. Abélard déclare cependant plus loin, dans le même ouvrage, que les savoirs s'accroissent avec le temps par l'étude et le talent, ce qui rétablit, en un certain sens, leur caractère acquis¹²⁵. Notons enfin que Maître Pierre précise, dans le même extrait, qu'à l'instar du savoir mauvais, le pouvoir (*potentia*) de faire le mal est également bon, puisque sans lui, on ne pourrait être méritant. Dans la lignée d'Augustin, Abélard maintient ainsi le rôle nécessaire du libre arbitre de la volonté qui permet à l'homme de déterminer son propre destin et de se diriger, selon le cas, vers la punition ou la récompense dans l'au-delà.

Abélard maintient un raisonnement similaire lorsqu'il affirme, dans le *Dialogus*, qu'il existe une distinction entre une chose bonne et le bien en soi ou une chose mauvaise et le mal en soi¹²⁶. Par exemple, même si une peine peut être bonne, elle est mauvaise en soi. De la même manière, on peut dire qu'il est bon que le mal existe, car il peut rétablir notamment la justice, bien qu'il ne soit certes pas un bien en soi. Le vice est considéré comme un mal en soi, mais ce mal vient de la volonté humaine. Ce faisant, Abélard suit les traces

¹²⁵«Quod autem per successionem tum studio tum ingenio scientie conualuerunt, considerabat Daniel, cum dicebat: *Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia*; et psalmista, teste Gregorio, ubi ait: "Deus in gradibus dignoscetur." *Theo. 'Sum.'* III, 67, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.186.

¹²⁶Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, *op. cit.*, p.117, 131.

d'Augustin qui ne peut admettre que Dieu soit l'auteur de quelque mal que ce soit. Nous y reviendrons.

Terminons notre étude de ces trois *Theologiæ* par l'examen d'un point précis fort peu discuté, à notre connaissance, dans le reste de l'œuvre d'Abélard et qui peut être assimilé à une position défendue par Augustin. L'évêque d'Hippone signale, à de nombreuses reprises, qu'il existe ce qu'on pourrait appeler des pseudo-vertus, comme la prudence dont se sert un individu pour faire le mal, laissant ainsi entendre que seul le but recherché permet de véritablement distinguer les authentiques vertus des fausses. Dans la *Theologia 'Scholarium'*, Abélard lui-même met en parallèle le but recherché (*finis*) avec la notion d'intention¹²⁷. Maître Pierre signale à son tour que la science, qui n'est pas un mal en soi, comme on vient de le constater, peut néanmoins le provoquer. D'une manière plus précise, le savoir, identifié ici à une vertu assurément intellectuelle, peut produire son contraire le vice¹²⁸. Dans un excès de confiance, le savant devient, en effet, arrogant et orgueilleux

¹²⁷«Hoc autem modo unusquisque uoluntatem suam sequi prohibetur; et Christus etiam ipse non sibi placuisse dicitur, quia nichil hoc fine uel intentione agere debemus, quia id uolumus, uel quia nobis in hoc placemus, id est in hoc delectamur, sed potius quia id a nobis fieri bonum esse consemus.» *Theo. 'Scho.'* III, 34, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.514. Cf. *Theo. 'Chris.'* V, 50.

¹²⁸«Est autem familiarissimum semper scientie uicium et quasi naturaliter adherens ac proprium superbia, iuxta illud apostoli: *scientia inflat, caritas edificat*. [...] Non enim ignorantia hereticum facit sed superbia, cum quis uidelicet, ex nouitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquid inusitatum proferre gloriatur, quod aduersus omnes defendere nititur, ut superior omnibus uideatur, aut ne confutata sententia sua inferior ceteris habeatur. Ad quod facillime professores dialectice pertrahi solent, qui quanto se magis rationibus armatos esse autumant, tanto securiores liberius quidlibet aut defendere aut impugnare presumunt; quorum tanta est arrogantia ut nichil esse opinentur quod eorum ratiunculus comprehendere atque edisseri non queat. Quibus, quod mirum est, ex scientia ignorantia generatur, ut contrarium uicium uirtus pariat. Scientiam quippe superbia, superbiam cecitas comitatur, cum quis uidelicet donum maximum, quod a deo accepit, sibi ascribit et non recognoscendo dantem amittit datum...» *Theo. 'Sum.'* II, 9, 10, 11, 12, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.117-118.

au moment où il s'attribue le mérite d'un don qu'il a reçu de l'extérieur, en l'occurrence de Dieu. Notons que l'idée du savoir comme don est ici de nouveau affirmée. Abélard reprend ce thème dans le *Dialogus* où il donne l'exemple de celui qui se gonfle d'orgueil après avoir pratiqué de bonnes œuvres¹²⁹. Il s'agit alors, dit-il, d'un cas flagrant d'un mal causé par un bien. Ainsi le savoir peut entraîner l'orgueil qui constitue le commencement de tout péché.

Faisant partie de la section intitulée *Laus dialectice*, le passage que nous venons d'examiner ne se retrouve ni dans la *Theologia 'Christiana'*, ni dans la *Theologia 'Scholarium'*. On peut invoquer diverses raisons pour expliquer cet abandon, mais la cause majeure demeure assurément la première condamnation d'Abélard à Soissons en 1121 qui incrimine ses propos trop louangeurs à l'égard de la raison. On peut également penser qu'Abélard voulait simplement modifier sa conception de la science comme don de Dieu, qui cadre mal avec la position aristotélicienne à cet égard.

Ce n'est certes pas dans les trois *Theologiæ* que la doctrine de la vertu d'Abélard est le plus développée, encore qu'on y découvre certaines données importantes qui ne se trouvent pas ailleurs ou qui ne se présentent pas tout à fait de la même façon. Prenons d'abord le cas des vertus humaines transférées à la Divinité. Abélard suit alors de près la position d'Augustin à ce sujet, bien qu'il semble insister également sur ces vertus strictement divines, comme l'immutabilité (*incommutabilitas*) et l'invariabilité (*invariabilitas*) de la substance divine dont parlent les prophètes. Abélard fait aussi allusion à la

¹²⁹Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.162.

doctrine du juste milieu d'Aristote et cherche, comme Alcuin, à l'identifier à certains passages de l'Écriture. Il semble, en outre, s'éloigner quelque peu du Stagirite avec l'idée que l'*armatura*, qui se rapproche de la prédisposition naturelle à acquérir les vertus, serait un don de Dieu. Signalons enfin qu'Abélard a tendance à considérer le savoir comme une vertu. Il semble assez clair qu'il confond alors, comme dans la *Logica 'Ingredientibus'*, la *scientia* avec la *prudentia*.

3. 2. 2. *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*

Le *Commentaire aux Romains* est daté autour des années 1133 et 1137 par Mews¹³⁰. Il s'agit d'une œuvre relativement tardive dans la carrière de l'Abélard écrivain. Ce qui nous intéresse avant tout dans ce traité est la définition de la vertu que donne Abélard. Nous allons plus particulièrement tenter d'en retracer l'origine parmi les auteurs examinés jusqu'ici. Nous nous arrêterons également à une description du libre arbitre dans laquelle Abélard précise notamment certains points concernant la raison et la volonté.

Les principales composantes de la définition de la vertu du *Commentaire aux Romains* viennent soit de Cicéron et de Sénèque, soit d'Augustin et de Boèce. Ces auteurs énoncent en latin l'essentiel de la description qu'avait déjà formulée Aristote, notamment dans les *Catégories* et les traités éthiques. Nous suivrons la filiation plus tard. Pour le moment, nous allons examiner de plus

¹³⁰Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.132.

près cette définition de la vertu et le contexte dans lequel elle apparaît. Il s'agit pour Abélard de commenter un passage de l'Épître aux Romains dont nous tenons à citer, d'entrée de jeu, les moments forts.

Nous savons, certes, que la loi est spirituelle; mais moi, je suis charnel, vendu comme esclave au péché. Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais: ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la loi et reconnais qu'elle est bonne; ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi — je veux dire dans ma chair — le bien n'habite pas: vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est pas moi qui agis, mais le péché qui habite en moi. [...] Me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence [*noûs*] à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché.¹³¹

La définition de la vertu apparaît précisément dans l'explication que donne Abélard de la phrase suivante: «...ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi.» Il s'agit d'expliquer quelle est cette force qui, en moi, réussit à dominer sinon ma raison, du moins ma volonté. Dans un univers conflictuel qui implique une lutte constante entre l'esprit (*spiritus*) et la chair (*caro*), si je consens à obéir à la loi et veux écarter toute concupiscence, alors ce n'est pas moi, dans ce cas, qui suis à l'origine du mal, mais le péché qui habite en moi, qu'Abélard qualifie de concupiscence dépravée (*prava concupiscentia*)¹³². On sait, par ailleurs, que la notion de consentement est

¹³¹Romains 7, 14-20, 25. Édition TOB.

¹³²«NVNC AVTEM. Postquam ita uidelicet legi consentio per rationem et a me ipso dissideo per ipsam rationem et carnalem concupiscentiam, dum spiritus scilicet aduersus carnem et caro aduersus spiritum concupiscit, IAM NON EGO ILLVD malum OPEROR, SED PECCATVM, id est praua concupiscentia.» *Comm. Rom.* III, VII, 17, in Eligii M. Buytaert. *Petri Abaelardi opera theologica. I. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum, Corpvs Christianorum, Continvatio Mediaevalis XI, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969, p.207.*

l'apanage de la conception tardive de l'éthique abélardienne telle qu'elle se présente dans l'*Ethica*, et que la faute comme telle relève non pas de la concupiscence ou du désir mauvais, voire, dans cette même œuvre, de la volonté mauvaise, mais bien de l'acquiescement ou du consentement à ce désir mauvais. Ce qui est tout particulièrement intéressant dans l'explication que donne Abélard du passage en question est le rapprochement qu'il fait entre le consentement et la raison; c'est par la raison que je consens et non par un acte distinct de la volonté. Abélard développe également ce thème dans le *Dialogus*¹³³.

Abélard précise ensuite quelle est la nature même de ce péché (*peccatum*) qui est en moi. Ce péché, dit-il, correspond non pas à ma propre nature, mais au vice qui la domine. De par ma nature, je suis plutôt un être rationnel qui résiste à l'appel de la chair, c'est-à-dire à la concupiscence ou aux désirs mauvais, et qui condamne cette impulsion plutôt que d'y acquiescer. À l'instar notamment d'Augustin, Abélard conçoit la nature humaine comme étant fondamentalement bonne, dans la mesure où Dieu ne peut pas avoir créé quelque chose de mauvais; elle est, disait son prédécesseur, une perfection dans la hiérarchie des perfections créées par Dieu¹³⁴. Cette nature a tout de même une tare depuis la chute de nos premiers parents; l'homme a le libre choix de faire le bien, mais il peut également faire le mal. Par ailleurs, lorsque Paul parle du péché qui nous habite, il ne dit pas, précise Abélard, un péché qui est en nous, c'est-à-dire qui réside en nous en permanence.

¹³³«Christianus: Nemo certe nostram, qui discretus sit, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat, nec rationabiliter his, que dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum sit ratione premissa.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.97.

¹³⁴Cf. *De libero arbitrio* III, V, 12-13.

<Paul> ne dit pas simplement *Ce n'est pas moi l'auteur de ce <mal>*, car il ajoute *Non ce n'est pas moi, mais le péché*. Il veut alors dire que je ne suis pas entraîné vers ce mal par ma nature, mais par le vice qui domine ma nature. Créé par Dieu, je suis bel et bien un être rationnel qui, grâce à sa nature, lutte contre la concupiscence et la condamne plutôt que d'y consentir. Il dit bien *Le péché QUI HABITE EN MOI*, et non «<le péché> qui est en moi», comme s'il désignait un nouvel arrivant et non un citoyen déjà bien établi par une longue habitude.¹³⁵

L'emploi du verbe «*habito*» dans le passage de Paul implique, selon le Péripatéticien du Pallet, que le péché en nous n'est que de passage, un passage qui peut être, selon le cas, plus ou moins long, mais il exclut l'idée qu'il soit inné ou naturel, c'est-à-dire qu'il appartienne d'une manière indissociable à notre nature. Notre attirance vers le mal n'est pas le résultat de notre nature, mais bien celui du vice de notre nature. Ainsi on constate qu'Abélard identifie, dans ce passage de Paul, le mot «péché» à celui de «vice», c'est-à-dire à un *habitus* mauvais de l'esprit, selon la doctrine péripatéticienne, et non au résultat d'un consentement à un désir mauvais. D'après la tradition aristotélicienne, le vice n'est justement pas un phénomène ou un dérèglement inné; il est, comme son contraire la vertu, acquis à la suite de pratiques, selon le cas, bonnes ou mauvaises. En bref, le terme «péché» (*peccatum*) tiré de la Bible dont discute Abélard n'a pas la même signification que celle que lui donne ce dernier dans son œuvre, notamment dans l'*Ethica*¹³⁶. Alors qu'il est

¹³⁵«Non dicit simpliciter *non ego illud operor*, sed ita dicit: *non ego, sed peccatum*, quod est dicere: non ad hoc ex natura sed ex uitio naturae iam ei dominante pertrahor, immo ex natura, per quam rationalis sum a Deo creatus, reluctor concupiscentiam et eam damno potius quam consentio. Cum dicit QVOD HABITAT IN ME *peccatum*, et non dicit 'quod est in me', quasi aduenientem incolam, non naturalem ciuem ipsum demonstrat, et iam habitaculum in se habentem per diutinam consuetudinem, non transitum.» *Comm. Rom.* III, VII, 17, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica* I..., *op. cit.*, p.207-208. Nous traduisons.

¹³⁶«Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensum proprie

synonyme de désir mauvais (*prava concupiscentia*) chez Paul, il est le résultat d'un consentement à un désir mauvais chez Abélard.

Dans la suite de l'explication, Abélard donne la définition de la vertu. Après avoir réitéré l'idée que le péché, s'entend le vice dans ce contexte précis, n'est pas en nous de manière permanente, Abélard signale qu'il se trouve plutôt dans l'homme comme l'est la vertu qui, en tant qu'*habitus* excellent de l'esprit, ne fait pas partie de notre nature et doit être acquise. Il est à noter que dans son interprétation du passage de Paul, Abélard reprend les termes de son interlocuteur, et adapte, ce faisant, ceux-ci à son propre vocabulaire, ce qui fait en sorte que non seulement «péché» est rendu par le substantif «vice», mais également «bien», par le vocable «vertu». Dans le *Dialogus* et l'*Ethica*, le Péripatéticien du Pallet tente plutôt de distinguer, avec raison, chacune de ces deux paires. Le vice et la vertu sont ainsi considérés comme des moyens pour atteindre respectivement le mal, en l'occurrence le péché, et le bien.

CAR JE SAIS. Étant charnel, <il y a> déjà en moi le péché, comme on l'a dit. <LE BIEN> N'HABITE PAS, c'est-à-dire qu'il ne demeure assidûment en moi que dans la mesure où il est déjà transformé en *habitus*, CAR LE BIEN, à savoir la vertu en tant qu'*habitus* excellent de l'esprit, n'est pas en moi en raison de ma condition charnelle. C'est ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme: CECI EST DANS MA CHAIR.¹³⁷

peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4.

¹³⁷«SCIO ENIM. In me iam, ut dictum est, carnali facto, peccatum NON INHABITAT, id est assidue manet, ut iam quasi in habitum sit mihi conuersum, QVIA BONVM, id est uirtus quae est optimus animi habitus, iam non manet in me carnali facto; quod significat cum dicit: HOC EST IN CARNE MEA.» *Comm. Rom.* III, VII, 18, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica I...*, op. cit., p.208. Nous traduisons. Selon l'Épître même de Paul déjà citée et notre compréhension de ce passage, il faut ajouter un point après «*peccatum*».

Cette définition de la vertu comme «*habitus* excellent de l'esprit» comprend essentiellement trois caractéristiques précises. D'après notre précédente enquête, la description latine de la vertu comme «*optimus animi habitus*» ne se rencontre pas telle quelle (*verbatim*) chez les principaux propagateurs de cette notion. Nous insistons ici sur ce point, car bien que nous ne retrouvions pas exactement la même formule, il existe néanmoins des définitions équivalentes chez au moins deux des auteurs examinés précédemment, comme nous allons le voir à l'instant. Inutile de s'attarder ici sur le fait qu'Aristote est l'initiateur de la conception de la vertu comme *hexis* et que Cicéron est sinon le premier *absolute*, du moins le premier auteur important à traduire en latin le terme «*hexis*» par «*habitus*». Dans la lignée d'Aristote, Tullius ajoute également à sa définition le fait que l'*habitus* est de l'esprit (*animi*)¹³⁸. On ne rencontre pas, en revanche, dans la description cicéronienne de la vertu le terme «*optimus*» pour qualifier l'*habitus*, bien que Cicéron emploie des désignations synonymiques. Il utilise, en effet, les vocables «*absolutio*»¹³⁹ (achèvement—perfection) et «*perfectio*»¹⁴⁰ pour qualifier l'*habitus* dans ses définitions de la vertu. Notons que le caractère achevé ou parfait de l'*habitus* vaut autant pour la vertu que pour son contraire le vice; le vicieux est donc un être accompli dans le mal. Rappelons, par ailleurs, que cette idée d'excellence ou de perfection en rapport avec l'*habitus* est virtuellement contenue dans la caractérisation que donne Aristote de la

¹³⁸«Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.» *De inv.* II, LIII (159), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.256.

¹³⁹«Habitum autem quoniam in aliqua perfecta et constanti animi aut corporis absolute consistit, quo in genere est virtus, scientia et quae contraria sunt...» *De inv.* II, IX (30), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.148.

¹⁴⁰«Habitum autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut virtutem...» *De inv.* I, XXV (36), in H. Bornecque, *op. cit.*, p.54.

vertu¹⁴¹. Bien qu'il n'accrole pas explicitement, à notre connaissance, ces qualificatifs, en l'occurrence le superlatif «*aristos*» ou «*beltistos*» (le meilleur), à la notion d'*hexis* comme telle lorsqu'il décrit la vertu, le Stagirite les implique forcément dans la mesure où le terme grec «*aretê*», qui est habituellement rendu en français par «vertu», renferme l'idée d'excellence, et est même traduit parfois par ce mot¹⁴². Il serait alors tout à fait redondant de sa part d'affirmer que la vertu ou l'excellence (*aretê*) est un état (*hexis*) excellent de l'esprit.

Odon Lottin tente d'expliquer l'utilisation du terme «*optimus*» dans cette définition de la vertu. Il suggère que l'*habitus* vertueux de l'esprit qualifié d'«*optimus*» implique, chez Abélard notamment, que cet *habitus* «nous rend dignes du souverain bien.»¹⁴³ Une autre interprétation plus précise et plus près vraisemblablement de la vision aristotélicienne consisterait à dire que seule la vertu est un *habitus optimus*, c'est-à-dire un état excellent d'un point de vue moral, par opposition aux autres *habitus* qui, comme le savoir, ne sont pas moralement excellents, bien qu'ils soient, en tant qu'*habitus*, des achèvements.

Si Cicéron n'utilise pas le mot «*optimus*» que l'on rencontre dans la définition de la vertu du *Commentaire aux Romains* d'Abélard, se pourrait-il alors que celui-ci soit le premier à le faire? D'après notre enquête menée précédemment, il faut plutôt remonter à Sénèque, dont les *Lettres à Lucilius*

¹⁴¹Cf. É.N. II, 5. Voir aussi la section 3.7 (I) *supra*.

¹⁴²Selon le contexte, Pierre Pellegrin traduit «*aretê*» tantôt par «vertu», tantôt par «excellence». Cf. *Aristote. Les politiques*, Traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index, Paris, GF-Flammarion, 1990.

¹⁴³Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome III, seconde partie, *op. cit.*, p.103.

ont exercé une influence importante chez Abélard, pour trouver, vraisemblablement pour la première fois, accolé au vocable «*habitus*» non pas le terme «*optimus*» comme tel, mais plus précisément l'expression «*in optimo*»¹⁴⁴. Il faut toutefois se rappeler que Sénèque ne définit pas, ce faisant, la vertu, mais l'*habitus* comme tel; le lien entre les deux n'est pas explicitement établi.

Les descriptions respectives de Cicéron et de Sénèque de la vertu ont marqué, de fait, les principaux penseurs latins, notamment Augustin et Boèce. On retrouve, en effet, une définition de la vertu chez ce dernier qui se rapproche considérablement de celle que l'on rencontre chez Abélard dans ses *Commentaria ad Romanos*, à la nuance près que Boèce utilise le substantif latin «*mens*» à la place du terme «*animus*», laissant ainsi penser qu'il avait davantage tendance à psychologiser la morale: «*virtus est mentis habitus optimus*»¹⁴⁵. Abélard s'est donc manifestement inspiré d'abord et avant tout des textes de Boèce pour élaborer sa propre définition de la vertu, bien qu'il ne soit pas du tout exclu qu'il ait pu également subir l'influence de Sénèque. Il n'en demeure pas moins que nous n'avons pas trouvé jusqu'ici une caractérisation identique, du moins si nous nous fions aux textes connus. Précisons, en outre, que la définition «*uirtus optimus animi habitus est*» se

¹⁴⁴«Habit us porro animi non erit in optimo, nisi totius vitæ leges perceperit...» *Lettres à Lucilius* 95 (57), in *Sénèque. Lettres à Lucilius*, volume III, *op. cit.*, p.70. Sénèque emploie également le terme «*rectus*» pour qualifier l'*habitus*.

¹⁴⁵«Convertitur enim terminus sic: virtus est mentis habitus optimus; rursus, mentis habitus optimus virtus est.» *Liber de divisione*, P.L. 64, p.885B. «...an virtus mentis bene constitutæ sit habitus. Quæstio est de diffinitione, id est an habitus mentis bene constitutæ sit virtutis diffinitio.» *De differentiis Topicis* II, P.L. 64, p.1188C-D. «...quoniam virtus et vitia utraque sunt habitus, virtus enim est mentis affectio in bonam partem, et difficile commutabilis, vitium affectio in malam partem, ipsa quoque difficile mobilis et diuturnitate perdurans...» *In Categorias Aristotelis*, P.L. 64, p.220C-D.

rencontre, chez Abélard, non seulement dans les *Commentaria ad Romanos*, mais également dans le *Dialogus*, que l'on examine à la prochaine section. D'autre part, les descriptions de la vertu que l'on retrouve dans l'*Ethica* et le *Sic et non* reprennent exactement la même formulation et, conséquemment, les mêmes éléments que ceux déployés par Boèce¹⁴⁶.

L'auteur anonyme d'un florilège daté de la fin du douzième siècle¹⁴⁷, le *Florilegium morale Oxoniense*, présente une sorte de condensé des définitions de la vertu qui circulaient à l'époque; ces dernières ne nous sont pas étrangères¹⁴⁸. Il propose notamment une description de la vertu qui se rapproche sensiblement de celle donnée par Abélard dans ses *Commentaria ad Romanos*. Elle est, de fait, quasi identique aux définitions fournies par Sénèque et Boèce que nous venons d'examiner. Mais ce qui nous intéresse au plus haut point dans le florilège en question est l'attribution de cette définition à Platon.

Platon affirme d'autre part que la vertu est un habitus remarquablement formé d'un esprit excellent, qui rend de plus en accord avec lui-même, tranquille, constant et en harmonie avec les autres celui

¹⁴⁶«Vt enim philosophis placuit, nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, siue habitus bene constitute mentis.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128. «...virtus est mentis habitus optimus; rursus: habitus mentis optimus virtus est.» Abélard, *Sic et non* CXLIV, P.L. 178, p.1591B.

¹⁴⁷«On le voit donc, si notre florilège fut composé comme la plupart des autres pièces du recueil à la fin du XII^e siècle ou à la rigueur au début du XIII^e, il n'en a pas moins une origine différente.» *Florilegium morale Oxoniense*, Ms. Bodl. 633, *Prima pars Flores philosophorum*, texte publié et commenté par Ph. Delhay, Louvain/Lille, Édi. Nauwelaerts/Librairie Giard, 1961, p.15-16.

¹⁴⁸«Nunc autem quid sit uirtus intueamur. Hanc Boetius in secundo Topicorum ita definit: uirtus bene constitute mentis est habitus. In Comento categoriarum sic: uirtus, inquit, est affectio animi in bonam partem difficile mobilis, uitium autem affectio animi in malam partem difficile mobilis. Cicero in II Rethorice sic: uirtus est inquit, animi habitus nature modo atque rationi consentaneus.» *Florilegium morale Oxoniense*, in Ph. Delhay, op. cit., p.77.

qui l'a fidèlement intériorisée non seulement par des mots, mais également par des actes.¹⁴⁹

La définition de la vertu des *Commentaria ad Romanos* d'Abélard diverge, on le voit, sur deux points précis de celle déployée dans le florilège. D'abord, l'adjectif «*optimus*» n'est plus lié au substantif «*habitus*», mais au mot «*mens*», à l'instar d'une des descriptions de Boèce: «*virtus mentis bene constitutæ est habitus*»¹⁵⁰. On constate ensuite la substitution qui s'est opérée, passant ainsi du terme «*animus*» à celui de «*mens*». De son côté, Abélard semble bien utiliser indifféremment ces deux vocables, car s'il emploie «*animus*» dans les *Commentaria ad Romanos*, il préfère user de «*mens*» dans d'autres ouvrages, comme nous le verrons ultérieurement.

Ce qui nous importe pour le moment est cette attribution faite à Platon dont les ouvrages, à quelques exceptions près, ne circulent pas formellement au douzième siècle. Il y avait bien, comme dans le cas présent, des thèses plus ou moins importantes rapportées à Platon qui étaient présentes dans les divers florilèges dont la diffusion fut très importante au moyen âge. Mais il va de soi que toutes ces attributions n'étaient pas forcément valables. On peut tout de même penser, avec raison, que les principales idées platoniciennes, dont peut-être cette définition de la vertu, sont répandues dans des anthologies et autres textes d'auteurs d'inspiration platonicienne bien avant l'époque d'Abélard. D'après notre enquête précédente, il faut néanmoins garder présent à l'esprit

¹⁴⁹«Plato uero uirtutem dicit optime mentis habitum nobiliter figuratum, que concordem sibi, quietum, constantem etiam eum facit cui fuerit fideliter intimata non uerbis modo sed factis etiam, secum et cum ceteris congruentem.» *Florilegium morale Oxoniense*, in Ph. Delhay, *op. cit.*, p.77. Nous traduisons.

¹⁵⁰Cf. Boèce, *De differentiis Topicis* II, P.L. 64, p.1188C.

que le terme «*hexis*» n'a pas la même signification chez le maître de Socrate que chez Aristote, bien qu'ils aient pu énoncer une définition semblable de la vertu. On pourrait, en effet, penser que la vertu n'est pas chez Platon un état stable, mais une activité excellente de l'esprit qui en découle. Si l'on revient à cette attribution, il faut d'abord savoir que l'auteur du *Florilegium morale Oxoniense* s'appuie surtout sur des thèses de penseurs platonisants, notamment Apulée (v.125-v.180)¹⁵¹. Mais le plus important est que l'on retrouve bel et bien cette description de la vertu dans un dialogue de Platon, c'est du moins la forme qu'elle peut prendre une fois traduite en latin, car un retour au texte grec fait voir clairement qu'on ne définit aucunement la vertu comme une *hexis*. Notons immédiatement que l'énumération de qualités associée au terme «vertu» n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, les descriptions que font Marc-Aurèle et Alcuin de York.

Par suite, la vertu est, ce semble, santé, beauté, bonne disposition de l'âme (*euexia psukhês*), et le vice maladie, laideur et faiblesse. Il en est ainsi. Mais les belles actions ne portent-elles pas à l'acquisition de la vertu, et les honteuses à celle du vice?¹⁵²

Ce qui est rendu en latin par «*habitus (nobiliter figuratum)*» est le terme grec «*euexia*» qui signifie communément la bonne constitution ou la bonne santé, en l'occurrence de l'âme. La description platonicienne de la vertu que l'on distingue notamment dans *La République* s'avère être beaucoup plus

¹⁵¹«C'est à cette veine (c'est-à-dire à une discussion des bases de la morale) que nous pouvons rattacher la première partie du florilège publié ici puisque, s'aidant d'Apulée, l'auteur y étudie le bien avant de préciser le rôle des vertus d'après Macrobie et Cicéron.» *Florilegium morale Oxoniense*, in Ph. Delhay, *op. cit.*, p.6.

¹⁵²*La République* IV, 444d, in Robert Baccou, *Platon. La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.198. Cf. É. Chambry, *Platon. Œuvres complètes*, Tome VII — 1^{re} partie, Paris, Société d'éditions «Les belles lettres», 1961, p.46.

générale que celle qui se retrouve dans les œuvres du Stagirite, et n'implique certes pas une doctrine morale entière. De toute manière, nous avons bien vu, dans la première section de la présente étude, que le terme «*hexis*» dans la doctrine platonicienne s'oppose catégoriquement à la même notion chez Aristote.

En bref, on constate clairement, dans ce cas précis, qu'une traduction d'un texte ou d'un extrait de textes de Platon, qui remonte peut-être à Apulée lui-même, a rendu possible cette attribution, laissant ainsi présumer que cette conception de la vertu comme *habitus* (*hexis*) était sinon d'origine platonicienne, du moins précédait les travaux du Stagirite, alors que cette idée est, on le sait, totalement étrangère aux écrits de Platon lui-même; l'*hexis* n'est pas pour lui un état, mais l'acte qui en résulte. Il est alors fort probable que beaucoup d'auteurs médiévaux, qui n'étaient pas véritablement en mesure de comparer cette définition avec le texte grec, ont effectivement admis cette attribution. Il appert néanmoins, d'après notre enquête menée jusqu'à présent, qu'Abélard n'a jamais rapporté cette doctrine morale à Platon. Dans les textes de logique, comme dans les autres d'ailleurs, il l'attribue clairement à Aristote.

Les *Commentaria ad Romanos* d'Abélard regorgent d'informations sur des notions connexes et plus ou moins directement liées à celles de vertu et d'*habitus*, notamment de longs développements sur la volonté et le libre arbitre en relation avec la faute (*culpa*) et la peine (*poena*) du péché originel qui nous assaille. Nous reviendrons un peu plus loin dans ce chapitre sur ce qui distingue la *culpa* de la *poena*. Nous ne pouvons bien sûr aborder ici tous les aspects relatifs à ces différentes questions, qui ne nous avanceraient guère du

reste dans notre recherche actuelle. Mais nous aimerions tout de même relater, pour conclure notre analyse de cette œuvre, la définition du libre arbitre qu'Abélard expose et qu'il attribue, à juste titre, à Boèce¹⁵³.

Le point de cette définition qui nous intéresse plus particulièrement est l'accent mis sur le rôle de la raison en rapport avec le libre arbitre de la volonté. Abélard signale, en effet, que ce libre arbitre est la faculté de l'âme de peser mûrement et de décider de ce qu'il convient ou non de faire. Il précise également que personne ne peut l'éviter et faire comme s'il n'était aucunement affecté par son opération. Cette remarque s'inscrit dans l'explication abélardienne de la responsabilité humaine: personne ne peut nier devoir répondre de ses actes, si ce n'est les jeunes enfants et les simples d'esprit. Ce qui nous préoccupe surtout est ce lien fait avec la raison «pratique», notamment avec cette faculté de délibérer et de juger de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, que l'on peut mettre en relation avec l'acte rationnel de ne pas consentir à nos désirs mauvais dans l'explication de la vertu que l'on trouve

¹⁵³«Boethius autem libro III^o editionis secundae *In Periermenias*, quid sit liberum arbitrium diligenter aperiens, ait: 'Nos enim liberum arbitrium ponimus nullo extrinsecus cogente in id quod pro nobis faciendum uel non faciendum iudicantibus perpenderitibusque uideatur, ad quam rem praesumpta prius cognitione perficiendam et agendam uenimus, ut id quod fit; ex nobis [et] ex nostro iudicio principium sumat, nullo extrinsecus aut uolenter cogente aut impediante'. *Item*: 'Nos autem liberum uoluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque uoluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. [...] Adeo non in uoluntate sed in iudicatione uoluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione sed in ipsius imaginationis perpensione consistit... Ex his itaque uerbis Boethii patet liberum arbitrium nihil aliud esse quam ipsam animi facultatem deliberandi ac diiudicandi id quod uelit facere, an uidelicet sit faciendum annon quod elegerit sequendum. Vnde etiam qui nihil actu deliberat, quia tamen ad deliberandum aptus sit, libero non caret arbitrio. Quam quidem facultatem nemo sani capitis paruulis deesse contradicet siue furiosis aut mente captis qui discretionis iudicium non habent, nec in his quae agunt sola uoluntate uel impetu mentis agitati, non aliqua deliberatione animi commoti, aliquid eos promereri concedet uel poenae uel praemii; nec legibus etiam hominum subiacere ut uel humano iudicio rei pro aliquo conseantur.» *Comm. Rom.* II, V, 19, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica I...*, op. cit., p.165-166. Cf. Boèce, *In librum De interpretatione editio secunda*, P.L. 64, p.429B-493A.

dans la même œuvre¹⁵⁴. Cet acte de consentement ne peut véritablement survenir sans que le libre arbitre ait au préalable exercé ses fonctions.

Quant au rôle de la volonté en rapport avec le libre arbitre, il semble ici correspondre à ce que Robert Blomme¹⁵⁵ nomme la «volonté-décision», par opposition à la «volonté-désir», dans la mesure où elle peut être identifiée au choix qui est fait après que la raison ait délibéré et jugé de la situation. Notons que cette distinction entre différents types de volonté se rapproche de celle instaurée par Anselme de Bec qui sépare le pouvoir de l'âme de vouloir à la fois de l'affection de la volonté et de l'usage de la volonté¹⁵⁶. Le consentement ou non à nos désirs résulte ainsi de la raison pratique qui peut être rapprochée, sans doute, de la vertu intellectuelle de prudence (*phronêsis*) chez Aristote. Il existe donc bel et bien une forme développée de psychologie dans les *Commentaria ad Romanos*, mais le lien exact entre la volonté et la raison reste à être précisé.

En conclusion, la définition de la vertu présente dans le *Commentaire aux Romains* demeure clairement dans la lignée aristotélicienne. D'une manière plus précise, elle est comparable aux descriptions proposées par Boèce tout en montrant de grandes similitudes avec celles de Cicéron et de Sénèque. D'autre part, nous avons relevé un point d'intérêt lors de la comparaison entre la définition d'Abélard et celle de l'auteur anonyme du *Florilegium*

¹⁵⁴Cf. *Comm. Rom.* III, VII, 17, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica* I..., op. cit., p.207-208. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4 et passim.

¹⁵⁵Cf. R. Blomme, «À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard», *Ephemerides theologicae Louvanienses* XXXIII, 1957, p.319-347; *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain/Gembloux, Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S.A., 1958.

¹⁵⁶Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.9, note 2.

morale Oxoniense. Il ressort que le terme «*habitus*» ne correspond pas toujours nécessairement au mot grec «*hexis*» dans les différentes descriptions de la vertu. Par exemple, si l'on veut accréditer l'attribution de la définition de la vertu présente dans ce florilège à Platon, il faut alors admettre qu'«*habitus*» ne traduit plus «*hexis*», mais plutôt le terme beaucoup plus général d'«*euexia*». Remarquons également qu'il y a profusion de qualificatifs reconnus à la vertu dans les définitions apparentées à la conception de Platon. Enfin, Abélard fait un rapprochement clair dans ce commentaire entre la raison pratique et le libre arbitre de la volonté, notamment entre cette raison et l'acte lui-même de consentir.

3. 3. La vertu comme *habitus* dans les traités éthiques

Nous voilà à la dernière étape de notre étude des œuvres d'Abélard. Nous poursuivons notre examen de la doctrine de la vertu en analysant les ouvrages apparemment les plus susceptibles de contenir des éléments pertinents pour notre propos. Les écrits consacrés à l'éthique réservent de fait un traitement particulier à la plupart des questions morales discutées à l'époque d'Abélard, ce qui n'implique pas nécessairement que l'on y parle davantage de la théorie de la vertu. On a vu que les traités de logique accordent déjà une certaine place à ce sujet. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une discussion abondante et digne d'intérêt dans ces œuvres relativement aux multiples aspects de la vertu, ainsi qu'aux notions connexes. Précisons enfin que notre décision de classer les œuvres d'Abélard par thèmes nous

empêche de suivre complètement l'ordre chronologique. Dans la section réservée aux traités théologiques, la *Theologia 'Scholarium'* a été étudiée avant le *Commentaire aux Romains*, malgré qu'elle ait peut-être été écrite après ce dernier. Il en va de même avec le *Dialogus*, du moins si l'on adhère aux explications de Mews qui le date autour de 1125-1126, ce qui fait en sorte qu'il précède à la fois la *Theologia 'Scholarium'* et le *Commentaire aux Romains*¹⁵⁷. Il s'agira alors d'en tenir compte lorsqu'il sera question de suivre l'évolution de la pensée de Pierre Abélard sur tel ou tel point. Quant à la seconde œuvre à l'étude qui s'intitule l'*Ethica*, il semble y avoir aujourd'hui unanimité pour la tenir pour le dernier ouvrage théorique important d'Abélard.

3. 3. 1. Le *Dialogus*

Le *Dialogus* ou *Collationes duae* d'Abélard comporte essentiellement deux entretiens distincts. Le premier met en scène un philosophe discutant avec un juif au sujet principalement de la nécessité d'ajouter une loi divine, en l'occurrence celle de l'Ancien Testament, à la loi primitive de la nature basée avant tout sur la raison. Le second dialogue fait intervenir le même philosophe dans une conversation, cette fois-ci, avec un chrétien. La discussion porte alors davantage sur des questions morales et tourne, pour l'essentiel, autour de deux interrogations précises. Il s'agit d'abord d'établir quelle est la nature du bien suprême (*summum bonum*) et de son contraire respectif, le mal suprême. On

¹⁵⁷Le *terminus a quo* des *Commentaria ad Romanos* est 1133. Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.73-134.

recherche, par la suite, quels sont les moyens d'accéder à cette récompense ultime ou d'éviter, le cas échéant, cette déchéance finale. Cette dernière préoccupation permet un examen relativement élaboré des notions de vertu et de vice. Il va sans dire que nous allons nous arrêter principalement sur les passages de ce second dialogue où nous retrouvons maintes informations pertinentes pour notre étude. Notons immédiatement que de récentes études tendent à démontrer que la position elle-même d'Abélard se rapprocherait dans l'ensemble de celle soutenue par le Philosophe dans le premier dialogue, alors qu'elle serait plutôt en conformité avec les dires du Chrétien dans le second¹⁵⁸.

Abélard énonce, par l'intermédiaire du Philosophe, une définition de la vertu qui serait vraisemblablement la première à être élaborée dans ses œuvres. Cette description de la vertu est mise en parallèle avec une définition du vice, ce qui constitue un cas unique dans les textes abélardiens connus.

Le Philosophe: La vertu, dit-on, est le meilleur habitus de l'âme, comme à l'inverse le vice en est, je crois, le pire habitus. Ce que nous nommons ici habitus est cette première espèce de qualité que définit Aristote en ses *Catégories*, comme consistant en manière d'être¹⁵⁹ et en disposition. L'habitus est donc une qualité de la chose qui ne lui est naturellement innée, mais conquise par un effort délibéré, et difficile à modifier.¹⁶⁰

¹⁵⁸Cf. J. Marenbon, «Abelard's Ethical Theory: Two Definitions From The *Collationes*», *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Haijo Jan Westra (Ed.), *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1992, p.302 sqq.

¹⁵⁹Dans sa toute nouvelle traduction du *Dialogus*, Maurice de Gandillac rend, d'une manière inconstante, «*habitus*» tantôt par l'expression «disposition acquise» (p.145), tantôt en conservant le latin «*habitus*» (p.124,143,150), voire, comme ici, par «manière d'être»! Cf. Pierre Abélard. *Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, coll. «Sagesses chrétiennes», Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

¹⁶⁰«PHILOSOPHUS: Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero hunc dicimus, quem Aristotiles in *Categoriis* distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit.

En affirmant que le vice est un *habitus* excessivement mauvais (*pessimus*) de l'esprit, il faut alors reconnaître que les principales caractéristiques d'un *habitus* s'appliquent également au vice, à savoir qu'il doit être acquis par un certain effort, sans oublier son caractère stable et quasi permanent, ce que fait Abélard dans la suite immédiate de ses explications en se référant aux *Catégories* d'Aristote. On se rappelle que dans la *Logica* '*Ingredientibus*', ainsi que dans la *Dialectica*, Abélard utilise l'expression «*per applicationem*»; il en sera de même dans l'*Ethica*. Dans le *Dialogus*, on trouve également la formule plus complète «*per applicationem vel studium*»¹⁶¹. Cette dernière se rapproche sensiblement de celle employée ici, «*studio ac deliberatione*», qui met néanmoins davantage l'accent sur l'aspect rationnel ou intellectuel que pratique.

Notons, par ailleurs, que la conception aristotélicienne du vice exposée ici par Abélard va en partie à l'encontre des propos que tient ce dernier dans l'*Ethica* au sujet de la colère qu'il considère, avec la luxure, comme vices naturels¹⁶². Il rejette ainsi la possibilité que ces vices soient acquis, bien qu'il signale ultérieurement dans le même ouvrage que les vertus, en tant

Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insista, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115-116. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.143.

¹⁶¹Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.122.

¹⁶²«Non est autem huiusmodi animi uicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala. Verbi gratia, iracundum esse, hoc est, pronum uel facilem ad irae perturbationem, uicium est et mentem inclinatum ad aliquid impetuose et irrationabiliter gerendum, quod minime conuenit. [...] Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa uel complexio corporis pronos efficit...» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2-4.

qu'*habitus*, le sont¹⁶³. Précisons que dans le *Dialogus*, Abélard affirme également que le vice est une tendance naturelle¹⁶⁴, ce qui va tout à fait à l'encontre de ce qu'il dit précédemment dans le passage qui nous intéresse pour le moment. Le problème n'est donc pas de considérer le caractère naturel mauvais de la colère et des autres cas signalés, mais bien de les ranger comme tels parmi les vices. Un peu plus loin dans le *Dialogus*, Abélard précise clairement sa pensée sur cette question en expliquant que bien que nous soyons tous affectés à la naissance par divers vices tant corporels que spirituels, il n'empêche que notre nature mortelle va acquérir et prendre part, au cours de sa vie, à un certain nombre de maux¹⁶⁵. On ne peut s'empêcher de penser qu'il prend alors le terme «*uitium*» dans un sens élargi qui dépasse celui du premier genre de la qualité. Il faut donc en conclure qu'Abélard utilise indifféremment le substantif «*uitium*» en le considérant tantôt comme un *habitus*, tantôt comme un penchant naturel mauvais — la colère et la luxure — ou une «nature insuffisante».

On peut penser que cette confusion a son origine dans la description aristotélécienne de la colère qui est, c'est le moins qu'on puisse dire,

¹⁶³«...eas qualitates (in prima specie) que non naturaliter nobis insunt, set per applicacionem nostram ueniunt, habitus uel dispositiones uocari.» D.E. Luscombe, *Peter Abélard's Ethics*, op. cit., p.128.

¹⁶⁴«Ipsos quoque homines naturaliter ex elementorum complexione in ipsa sua creatione nonnulla vitia contrahere constat, ut iracundi scilicet vel luxuriosi vel aliis irretiti vitiis naturaliter fiant.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

¹⁶⁵«Sic nec singuli homines, cum creantur nondum rationis compotes, aut boni homines aut mali creatione dicendi sunt, cum videlicet in ipsa creatione sua, ut boni homines aut mali essent, non acceperint. Quorum etiam aliqui cum egrotativi vel etiam stulti naturaliter fiant et diversis tam anime quam corporis vitiis occupati nascantur et omnes communiter homines creentur mortales, profecto ex ipsa sua creatione substantia humane nature bona multorum particeps fit malorum.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130-131.

passablement complexe. Nous avons vu précédemment la position d'Aristote à ce sujet qui laisse entendre que la colère (*orgê*) est tantôt un état affectif (*pathos*), tantôt une qualité affective (*pathêtikê poiotês*), voire aussi tantôt une vertu, tantôt un vice, c'est-à-dire un *habitus*. On peut donc tenter d'expliquer plus à fond la position d'Abélard à ce sujet au moins de deux manières distinctes.

Il se peut que, s'inspirant des thèses aristotéliennes, il considère la colère sous divers angles, en l'occurrence comme *passio* (*pathos*) et comme *habitus* (*hexis*), c'est-à-dire en tant qu'élément du troisième et du premier genre de la qualité. Son erreur consiste alors à ne pas distinguer ces sens respectifs. On peut également penser qu'il hésite à classer certains vices, notamment la colère et la luxure, parmi les états stables acquis, afin de tenir compte de la nature humaine viciée à la suite de la chute des premiers parents. Encore une fois, il y a confusion de la part d'Abélard qui ne distingue pas, selon la tradition aristotélienne à laquelle il adhère en majeure partie, les vices comme tels de ce qu'on a appelé, depuis au moins Jean Cassien (*De coenobium institutis* V-XIII), les péchés capitaux auxquels appartiennent la colère et la luxure¹⁶⁶. Selon la doctrine morale d'Abélard, ces péchés capitaux ne devraient pas être considérés, soit dit en passant, comme des péchés à proprement parler, qui ne résident que dans le consentement, ni, bien entendu, comme des vices acquis, mais plutôt comme des tendances naturelles mauvaises contre lesquelles il faut lutter. À moins de les tenir, comme il le fait dans l'*Ethica* et le *Dialogus*, pour des vices innés, ce qui constitue, nous le voyons bien, la difficulté rencontrée dans son éthique.

¹⁶⁶Cf. J.C. Bologne, *Les sept merveilles*, Paris, Larousse, 1994, p.180-182.

Après avoir affirmé sans ambages, comme nous venons de le voir dans la définition de la vertu et du vice présentée dans le *Dialogus*, que l'*habitus* n'est pas naturel, Abélard met l'accent, par la suite, sur le caractère acquis et stable de la vertu qui seul peut finalement permettre de devenir méritant et, ce faisant, d'atteindre le bien suprême et la béatitude dans l'au-delà. On constate alors que la conception aristotélicienne de la vertu comme but intermédiaire à acquérir en vue d'une fin ultime est récupérée très tôt par les auteurs chrétiens — Augustin y souscrit déjà — qui utilisent à leur tour la vertu comme moyen pour atteindre la béatitude suprême, encore que ces derniers laissent toujours la porte entr'ouverte à la manifestation inopinée de la grâce divine. S'appuyant sur les propos que tient Boèce dans le *De philosophiæ consolatione*, Abélard précise, en outre, que cette vertu ne s'acquiert qu'à la suite d'une relativement longue pratique dans laquelle se manifeste un vouloir (*uoluntas*) bon et une pensée (*cogitatio*) équivalente.

Le Philosophe: Ainsi ce qu'on appelle chez certains chasteté naturelle, venant de la frigidité du corps ou de quelque complexion naturelle — laquelle, pour en triompher, ne mène jamais combat contre la concupiscence et, de la sorte, n'acquiert aucun mérite — n'est aucunement compté par nous comme vertu, ni davantage ces qualités de l'âme qui facilement se modifient. Car où manque la lutte pour résister, là manque aussi la couronne réservée au triomphe de la vertu, selon cette parole aussi de votre grand philosophe¹⁶⁷: «Ne sera couronné personne qui n'ait loyalement combattu» [2, Tm, 2, 5]. Et c'est également ce que dit à Boèce la Philosophie en personne, au livre IV de sa *Consolation* [PL LXIII, 825 a]: «De ceci tire son nom la vertu [*uirtus*] que, mettant en œuvre ses propres forces [*uires*], elle ne succombe aux forces adverses.» Assurant aussi que toute vertu est malaisément modifiable et, à propos du texte déjà invoqué où Aristote traite de la

¹⁶⁷Comme on peut le constater, il ne s'agit pas ici d'Aristote, mais bien de l'apôtre des gentils Paul.

qualité, ayant placé sciences et vertus au nombre des *habitus*, le même écrit¹⁶⁸: «La vertu n'est telle que si malaisément elle se modifie. Pas plus que n'est juste celui qui porte une seule fois un juste jugement, ni adultère qui commet une seule fois l'adultère, mais quand persistent ce vouloir et cette pensée.»¹⁶⁹

La notion d'*habitus* revient ailleurs dans le traité où il est question de la vertu de prudence (*prudentia-phronêsis*). En réalité, Abélard discute du statut même de la prudence et se demande si elle mérite ou non d'être qualifiée de vertu, s'entend morale.

Le Philosophe: Socrate, lequel fut le premier ou le plus grand de ceux qui mirent en valeur l'étude de la discipline morale, distingua quatre espèces de vertu: la prudence, la justice, la force et la tempérance, mais quelques-uns voient dans le discernement prudentiel, plutôt qu'une vertu, la mère ou l'origine des vertus. Car la prudence est cette science même des mœurs qui, comme l'enseigne l'étude de l'éthique, se nomme science de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, c'est-à-dire le discernement même des biens et des maux qui en eux-mêmes se doivent dire bons ou mauvais. [...] C'est pourquoi l'on nomme prudence le discernement tant des biens que des maux. Or ce discernement, puisqu'il peut également appartenir aux méchants comme aux hommes de bien, n'est pas méritoire et ne peut être dit correctement vertu, c'est-à-dire excellente disposition (*optimus animi habitus*) acquise de l'âme.

¹⁶⁸Cf. Boèce, *In Categoria Aristotelis*, P.L. 64, p.242B.

¹⁶⁹«PHILOSOPHUS: Unde hanc, quam naturalem in quibusdam castitatem nominant ex corporis videlicet frigiditate vel aliqua complexione nature, que nullam umquam concupiscentie pugnam sustinet, de qua triumphet, nec meritum optinet, nequaquam virtutibus connumeramus, vel quecumque animi qualitates facile sunt mobiles. Ubi quippe non est aliqua repugnantie pugna, non est superantis virtutis corona iuxta illud etiam magni vestri Philosophi: "Non coronabitur, quis nisi legitime certaverit." Hinc et illud est ipsius Philosophie ad Boetium in libro quarto *Consolationis* sue: "Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis." Hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum in predicto qualitatibus tractatu Aristotilem exponeret scientias et virtutes inter *habitus* collocantem: "Virtus enim", inquit, "nisi difficile mutabilis non est. Neque enim qui semel iuste iudicat, iustus est, neque qui semel adulterium facit, est adulter, sed cum ista voluntas cogitatioque permanserit."» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.116. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.143-144.

D'où résulte qu'Aristote, distinguant des sciences les vertus, les présente, dans le traité ci-dessus cité sur la qualité, comme deux exemples de dispositions acquises (*habitu*), ce qui conduit Boèce, commentant ce passage, à écrire: «À la différence de Socrate, Aristote ne pense pas que les vertus soient des sciences» [*In Categ., loc. cit., col. 242 C*].¹⁷⁰

Selon une longue tradition dont nous avons déjà parlé et qui remonte vraisemblablement à Socrate, la vertu se ramène, somme toute, à la science. De son côté, Abélard tient à distinguer, conformément à la doctrine d'Aristote¹⁷¹, les vertus dites intellectuelles, parmi lesquelles il classe la prudence, des vertus pratiques comme la justice, la force et la tempérance. Rappelons qu'Abélard associe dans son œuvre le savoir (*scientia-epistêmê*) et la prudence ou sagesse pratique (*prudentia-phronêsis*), encore que ces réalités semblent bien se confondre dans la théorie socratique. Il précise, en outre, que la prudence doit plutôt être considérée comme la mère de toutes les vertus en tant qu'elle permet de discerner le bien du mal, idée réitérée dans l'*Ethica*¹⁷². Dans la *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, Abélard distingue justement la science d'agir (*scientia agendi*) de la science de discerner (*scientia*

¹⁷⁰«PHILOSOPHUS: Socrates quidem, per quem primum vel maxime moralis discipline studium convaluit, quatuor virtutis species distinguit: prudentiam scilicet, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Nonnulli vero prudentie discretionem matrem potius sive originem virtutum quam virtutem nominant. Prudentia quippe est hec ipsa morum scientia, que, ut tractatus ethice tradit, rerum bonarum et malarum scientia dicitur, hoc est ipsa bonorum discretio sive malorum, que videlicet in se ipsis proprie bona dicenda sunt aut mala. [...] Horum itaque discretio tam bonorum scilicet quam malorum prudentia dicitur. Que quidem discretio, quia eque perversis ut bonis inesse potest hominibus, nec meritum habet, nequaquam virtus vel optimus animi habitus recte dicitur. Unde Aristotiles a virtutibus scientias distinguens cum in predicto qualitatis tractatu de habitu exempla subiceret: "Tales sunt", inquit, "scientie vel virtutes". Quem quidem locum Boetius exponens ait: "Aristotiles enim virtutes non putat scientias ut Socrates.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.117. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.144-145.

¹⁷¹Cf. É.N. I, 13, 1103a 4-10; II, 1 1103a 12 sqq; VI, 5-VI, 13. Cf. *Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.227.

¹⁷²Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128; Cicéron, *De inv.* II, LIII (160).

discernendi)¹⁷³. À proprement parler, ce jugement peut aussi bien être acquis par un homme bon que méchant et n'est pas conséquemment méritoire. Abélard rappelle, à cette occasion, un thème qui lui est cher selon lequel il existe des biens et des maux en soi, comme les vertus et les vices, d'autres qui n'existent que par accidents, comme les actes que l'on considère bons ou mauvais selon l'intention dont ils procèdent¹⁷⁴. D'ailleurs, la faute véritable ne se ramène pas, dans l'*Ethica*¹⁷⁵, aux désirs mauvais qui la précèdent, ni aux actes qui la suivent, mais au consentement. Ailleurs dans son œuvre, Abélard soutient une position plus confuse, puisque le péché se situe parfois dans le consentement, parfois dans la volonté mauvaise qui comprend alors aussi bien la volonté-désir que la volonté-décision¹⁷⁶. En bref, Abélard signale, suivant les dires de Boèce, que la prudence ne doit pas être classée parmi les vertus morales, comme le prétendait Socrate, bien qu'elle soit un *habitus*.

Abélard discute de nouveau, dans le *Dialogus*, de la notion d'*habitus* qui apparaît alors dans des contextes différents. À la demande du Chrétien relativement à la manière d'atteindre la vertu, le Philosophe répond qu'elle ne peut s'acquérir qu'à la suite d'un long exercice où l'on apprend à dominer ses

¹⁷³Cf. *Peter Abaelards philosophische Schriften* II, *Die Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*. *Die Glossen zu Porphyrius*, mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex, zum ersten Male herausgegeben von Bernhard Geyer, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1973 (durchgesehene und veränderte Auflage), p.505 sqq.

¹⁷⁴«Quedam et enim bona vel mala ex se ipsis proprie et quasi substantialiter dicuntur utpote virtutes ipse vel vitia; quedam vero per accidens et per aliud. Veluti operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen, ex qua procedunt, bone dicuntur aut male.» R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, *op. cit.*, p.117.

¹⁷⁵Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p.22-24 et *passim*.

¹⁷⁶Cf. *Comm. ad Romanos* III, VII, 16 sqq, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica* I..., *op. cit.*, p.206 sqq; *Theo. 'Schol.'* III, 107, in Buytaert, E.M. & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica* III..., *op. cit.*, p.544; *Sic et non*, cap. 145, P.L. 178, p.1591D-1594B. Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché...*, *op.cit.*, p.182 sqq.

passions. Abélard fait remarquer, à cette occasion, que les stoïciens identifient la vertu au bien suprême, alors que les épicuriens l'assimilent au plaisir¹⁷⁷. Selon Maître Pierre, la vertu est plutôt la bonne volonté transformée en *habitus*¹⁷⁸. Notons que le terme «volonté» correspond ici davantage à ce qu'on a appelé auparavant, après Blomme, la «volonté-décision» qu'à la «volonté-désir», en ce sens que la vertu ne peut apparaître qu'après avoir acquiescé à une série de désirs bons, qui ne sont pas en soi méritants, ou s'être abstenu des désirs mauvais. À l'exemple de la définition abélardienne du péché (*peccatum*), nous définissons en partie négativement la vertu¹⁷⁹.

Plus loin dans le texte, l'accent est également mis sur l'idée que la vertu comme *habitus* de l'esprit ne peut s'acquérir qu'après un effort constant et soutenu. C'est pourquoi, dit Abélard, on ne peut compter la pitié (*compassio*) parmi les vertus, parce qu'elle relève plus de notre nature que de notre raison. La pitié contrevient, en outre, à la vertu de justice, puisqu'elle nous entraîne à venir en aide aussi bien aux bons qu'aux méchants qui mériteraient plutôt, dans ce dernier cas, la peine qu'ils méritent¹⁸⁰. Notons enfin qu'Aristote

¹⁷⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, op. cit., p.99 sqq.

¹⁷⁸«CHRISTIANUS: Et quam, rogo, viam ad hoc summum bonum, id est virtutem, perveniendi constituebant? PHILOSOPHUS: Ipsum profecto moralis lectionis studium vel domande carnis exercitium, ut bona in habitum solidata voluntas virtus dici queat.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, op. cit., p.100.

¹⁷⁹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.6.

¹⁸⁰«Alioquin iustitie non sunt opera, quando aliis subvenimus, nisi in hoc sua cuique reddamus. Sed et cum virtus habitus sit animi, quem, ut ex superioribus liquet, per applicationem vel studium magis quam per naturam haberi constat, nequaquam talis compassio naturalis ad virtutes referenda est, per quam videlicet ipsis etiam reis in afflictione positus humano quodam vel carnali, non rationabili affectu subvenire satagimus in hoc potius iustitie adversantes, ne illis debite reddantur pene. Denique, quicquid accidat, dolori animum submittere, infirmitatis potius quam virtutis est et miserie magis quam beatitudinis et perturbate, non quiete mentis.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudæum et Christianum*, op. cit., p.122-123.

considère en fait la pitié comme un juste milieu entre un excès et un manque d'insensibilité à l'égard de la souffrance personnelle¹⁸¹.

Voilà ce qui explique pour quelle raison la vengeance (*vindicatio*) fait partie, chez Abélard, des sous-espèces de la justice en tant qu'elle permet que soit accomplie la justice en châtiant les initiateurs des maux¹⁸². Dans son explication de ce qui distingue une chose bonne (*rem bonam*) du bien (*bonum*) en soi, Abélard précise néanmoins que quoiqu'il existe de bonnes peines, la peine est en soi un mal¹⁸³. Même si Thomas d'Aquin considère, à la suite de Cicéron et d'Abélard notamment, la vengeance comme un juste milieu entre la cruauté ou la sévérité et la mollesse ou la débonnairerie¹⁸⁴, il n'en reste pas moins qu'il ne s'agit pas là de la position religieuse habituelle plus conforme aux propos de la Bible selon lesquels la vengeance est réservée uniquement à Dieu¹⁸⁵. Notons que les stoïciens considèrent également, pour des raisons différentes, que la vengeance n'est pas une vertu humaine¹⁸⁶.

Nous ne pouvons examiner ici les passages trop nombreux qui concernent la notion de vertu comme telle, qui ne sont, d'ailleurs, pas tous pertinents pour notre propos, comme cette longue description des vertus

¹⁸¹Cf. Aristote, *Rhétorique* II, 8.

¹⁸²«Vindicatio est ille vindicandi constans affectus, per quem illatis malis debita inferatur pena.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.123. Cf. Cicéron, *De inventione* II, 53 (161).

¹⁸³Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.131.

¹⁸⁴Cf. *Summa Theologiæ* IIa, IIae, 108, 2, ad.3.

¹⁸⁵Cf. DT, XXXII, 35.

¹⁸⁶Cf. Sénèque, *De ira*, III, V, 7-8. Cf. R. Sève, «Vengeance», *Encyclopédie philosophique universelle*, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 2, op. cit., p.2702.

cardinales et de leurs diverses sous-espèces respectives¹⁸⁷ inspirée, en bonne partie, du *De inventione* de Cicéron. Nous allons plutôt regarder de plus près l'élément nouveau parmi les thèmes résurgents qui nous préoccupent depuis le début.

Abélard fait la correspondance entre les coutumes ou les mœurs (*mores*) et les vertus et vices¹⁸⁸. Ce sens de «*mores*», repris et explicité dans l'*Ethica*¹⁸⁹, est très précis et se limite, à l'exception des quelques vices innés, à ces *habitus* acquis bons et mauvais, écartant du coup, selon la conception aristotélicienne, les habitudes (*ethos*) passagères et, *a fortiori*, les désirs naturels. D'une manière plus spécifique, Abélard signale l'existence de biens (*bona*) et de vices tant corporels que spirituels en précisant que seuls ceux de l'esprit concernent le domaine des mœurs, à savoir ceux qui nous inclinent aux bonnes et aux mauvaises actions¹⁹⁰. Il écarte du coup les vertus et les vices corporels, de même que ces vertus et vices spirituels, comme la rapidité ou l'hébétéude de l'esprit, qui ne rendent pas celui qui en est affecté digne de blâme ou de louange. On peut alors en conclure que seuls les vertus et les vices qui concernent le domaine des mœurs sont des *habitus*, sauf les vices naturels comme la colère et la luxure, alors que les autres forment plutôt des aptitudes ou inaptitudes naturelles. Il est à noter qu'à la même période, Jean de

¹⁸⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.117 sqq.

¹⁸⁸«*Mores autem virtutes vel eis contraria vitia constat appellari.*» R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.98-99. Cf. *ibid.*, p.100; 109.

¹⁸⁹«*MORES dicimus animi uicia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt.*» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2.

¹⁹⁰Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2.

Salisbury maintient, dans son *Policraticus*, une définition de la coutume (*mos*) similaire à celle d'Abélard¹⁹¹.

Nous voudrions maintenant mettre l'accent sur le fait qu'Abélard pouvait déduire l'existence de la doctrine aristotélicienne de la vertu comme juste milieu (*mesotês*) uniquement à partir de ce qu'il connaissait des œuvres du Stagirite disponibles à son époque, à savoir essentiellement la *logica uetus*. Bien entendu, il existe d'autres sources autant païennes que chrétiennes postérieures au Stagirite à partir desquelles Abélard a pu connaître cette doctrine, que l'on pense simplement aux traités de Boèce ou à ceux d'Augustin, sans compter les nombreux florilèges bien souvent anonymes. Dans la *Logica 'Ingredientibus'*, Abélard rappelle, par exemple, les propos d'Horace selon lesquels «*Virtus est medium vitiorum utrimque reductum*»¹⁹². Mais nous voulons ici démontrer qu'il n'en avait pas nécessairement besoin étant donné que les fondements logiques de cette théorie se trouvent dans les traités de l'*Organon* qu'il a commentés, notamment dans les *Catégories*. Ainsi il cite *in extenso* dans le *Dialogus* le passage de ce traité où Aristote oppose le bien au mal d'une part, et le mal tantôt au bien, tantôt au mal d'autre part¹⁹³. Plus

¹⁹¹«*Mos autem est mentis habitus ex quo singulorum operum assiduitas manat. Non enim si quid fit semel aut amplius, statim moribus aggregatur nisi assiduitate faciendi vertatur in usum... Cum itaque a moribus quis reverentiam contrahere dicitur, ei virtutes, quibus honor exhibendus est, inesse significatur. Quis, enim non veneretur et vereatur illum quem prudentem fortem temperantem credit et iustam?*» *Policraticus*, ed. C.C.J. Webb (1919; repr. Frankfurt a. M. 1965), 544a-545a. Cet extrait est tiré de Cary J. Nederman, «Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters», *Viator* 18, 1987, p.164, note 18. Cf. J.M. Ramirez, «Moral Theology», N.C.E., vol.IX, p.1110.

¹⁹²Cf. *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.283.

¹⁹³«De contrariis quippe Aristotiles in *Catégoriis* suis disserens: "Contrarium", inquit, "Bono quidem ex necessitate est malum. Hoc autem palam est per singulorum inductionem: ut sanitati langor et iustitiae iniustitia et fortitudini debilitas. Similiter autem et in aliis: malo autem aliquando quidem bonum est contrarium, aliquando malum. Egestati enim, cum sit malum, superabundantia contraria est, cum sit etiam ipsa malum. Sed in paucis hoc tale

loin, Abélard se réfère à ce même passage des *Catégories*, mais semble oublier, cette fois-ci, que les maux s'opposent non seulement aux biens, mais aussi aux maux eux-mêmes¹⁹⁴. Quoi qu'il en soit, on peut de nouveau se rendre compte à quel point la vaste connaissance qu'Abélard avait de la dialectique d'Aristote n'est pas étrangère au savoir qu'il pouvait posséder des questions éthiques. Notons enfin qu'il est encore question, dans la même œuvre, de la théorie du juste milieu lorsque l'on traite de certaines vertus, comme la tempérance¹⁹⁵.

Le dialogue entre le Philosophe et le Chrétien porte en majeure partie sur leur conception respective du bien suprême, dont on ne voit pas très bien ce qui distingue, à la fin, la position de l'un par rapport à celle de l'autre. Le Philosophe du *Dialogus* conclut, en effet, que le bien suprême absolu est Dieu lui-même, qu'il faut distinguer du bien suprême de l'homme qui est plutôt le perpétuel repos de la vie future¹⁹⁶. Rappelons que la position elle-même d'Abélard est plutôt représentée, dans ce dialogue, par le Chrétien. C'est au cours de cette discussion qu'intervient la question du degré dans les vertus étant donné qu'il existe un ordre dans la béatitude humaine conformément aux mérites de chacun; seule la béatitude divine — ou le bien divin — peut à bon droit être dite absolument suprême. Abélard utilise, à cette occasion, une

quislibet inspiciet. In pluribus vero semper malum bono contrarium est."» R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.101-102. Cf. Aristote, *Catégories* XI, 13b 35-14a 6.

¹⁹⁴«Ut enim Aristotiles meminit et manifesta tenet veritas, bono contrarium esse non potest nisi malum. Patet itaque, tam mortalitatem quam cetera modo premissa, cum quibus nascimur, malis esse connumeranda, cum eorum scilicet contraria nemo dubitet esse bona...» R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.131.

¹⁹⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.120; 123.

¹⁹⁶Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.127-128; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.50-52.

partie de la preuve de l'existence de Dieu d'Anselme de Cantorbéry pour illustrer que rien ne peut être dit suprême s'il n'est pas supérieur à tout¹⁹⁷.

La présence de degrés dans les biens inférieurs implique, selon la conception même d'un monde hiérarchisé imaginée par les chrétiens, l'existence d'un bien ultime. Tout *habitus* semble impliquer, soit dit en passant, un état relatif: le savoir comme *habitus* varie, par exemple, d'un individu à l'autre¹⁹⁸. C'est donc à cette occasion qu'Abélard dénonce, par l'intermédiaire du Philosophe, la doctrine stoïcienne de l'égalité des vertus et de celle des vices, qualifiée de démente (*insania*) par le Chrétien¹⁹⁹. Il s'agit, en substance, de la thèse selon laquelle on peut être considéré vertueux uniquement si l'on possède toutes les vertus et, à l'inverse, être considéré vicieux seulement si l'on a tous les vices²⁰⁰. Une variante importante de cette thèse met plutôt l'accent sur le fait que celui qui a acquis une seule vertu les possède simultanément toutes et, au contraire, l'individu qui acquiert un vice se trouve en possession de tous les autres.

¹⁹⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.106.

¹⁹⁸Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.136.

¹⁹⁹Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.109.

²⁰⁰«PHILOSOPHUS: Multis namque philosophorum visum est omnibus bonis hominibus omnes simul inesse virtutes nec eum ullatenus bonum censer, cui virtus aliqua desit, ac per hoc omnium bonorum hominum nec in meritis vite nec in beatitudinis remuneratione ullam esse distantiam. [...] CHRISTIANUS: Quippe ne ad confessionem manifeste veritatis cogi videaris, ad patentissime falsitatis insaniam te convertis, ut omnes videlicet bonos equaliter bonos, omnes reos equaliter reos et omnes pariter eadem gloria vel pena censeas dignos.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.108-109. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.74.

Les *Paradoxa Stoicorum* (III) et le *De officiis* (II, cap. IX-X) de Cicéron sont les principales œuvres ressources auxquelles Abélard se réfère pour décrire cette thèse stoïcienne de l'égalité des vertus et des vices²⁰¹. Par ailleurs, Abélard semble l'attribuer à Cicéron lui-même, alors que ce dernier ne fait que la décrire²⁰². Les propos du traducteur des *Paradoxa Stoicorum*, Jean Molager, sont sans équivoque à ce sujet: Cicéron n'a pas du tout adhéré à cette conception stoïcienne²⁰³.

Nous avons déjà signalé que la théorie de l'égalité des vertus et des vices a été vertement dénoncée par les chrétiens qui ne peuvent, bien entendu, l'accepter, puisque le salut individuel relève des mérites différents de chacun. Ils ne peuvent surtout pas souffrir la conséquence immédiate de cette thèse qui conduirait à admettre que tous les péchés sont égaux²⁰⁴. Suivant la tradition chrétienne fortement influencée par Augustin, Abélard dénonce donc ici ce que Cicéron appelle le paradoxe stoïcien qui implique qu'on ne peut, par exemple, être juste sans être au même moment tempérant, avoir la force morale (*fortitudo*), etc., sans que soit toutefois nié complètement le fait que la présence d'une vertu implique bien souvent celle d'autres vertus, bien qu'à des degrés

²⁰¹«Quod si uirtutes sunt pares inter se, paria esse etiam uitia necesse est. Atqui pares esse uirtutes nec bono uiro meliorem nec temperante temperantiorem nec forti fortiolem nec sapienti sapientiolem posse fieri facillime potest perspicui.» *Paradoxon* III, 21, in Jean Molager, *Cicéron. Les paradoxes des stoïciens*, op. cit., p.108.

²⁰²«Qui etiam in *Paradoxis* non solum in virtutibus bonos verum etiam in peccatis ita equat malos, ut omnia peccata paria esse astruat» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.108.

²⁰³«Cicéron avait tourné en ridicule ce paradoxe (III) avec beaucoup d'esprit dans le *Pro Murena* (61): omne delictum esse scelus nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocauerit. Mais il le réfutera avec plus de gravité dans le *De finibus* (IV, 74 sq.)» Jean Molager, *Cicéron. Les paradoxes des stoïciens*, op. cit., p.31.

²⁰⁴«Quis denique, qui non intelligat, quam insanissimum sit dicere omnia peccata paria esse?» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.111.

divers²⁰⁵. Ce paradoxe stoïcien est la conséquence de la thèse logique de la vérité et de la fausseté qui implique qu'une chose vraie n'est pas plus vraie qu'une autre chose vraie, et il en va de même avec une chose fausse. C'est du moins ce qu'affirme clairement Diogène Laërce dans *La vie de Zénon*²⁰⁶.

On pourrait finalement penser que la thèse stoïcienne en question n'implique pas forcément l'inexistence de degrés dans chacune de ces vertus. Mais bien qu'elle soit plausible, cette supposition entraînerait alors des conséquences fâcheuses, voire carrément inacceptables, puisque ce qui distingue la position défendue, par exemple, par Augustin, selon laquelle la possession de la charité implique celle des autres vertus, de la thèse stoïcienne serait remis en cause. Abélard voit donc très nettement que c'est justement cela qui différencie la doctrine soutenue par les penseurs du Portique de la conception augustinienne de la charité²⁰⁷ selon laquelle cette vertu par excellence, qui représente sinon le point de convergence de toutes les vertus, du moins la somme transcendante de celles-ci, varie d'un individu à l'autre, de même que les autres vertus qu'elle implique²⁰⁸.

²⁰⁵«CHRISTIANUS: Et quamvis secundum specierum distinctionem omnes virtutes aliquibus inesse concedamus, cum videlicet unusquisque illorum sit iustus et fortis et temperans, non omnino tamen in virtutibus aut meritis eos esse pares annuimus, cum alium alio iustiores vel fortiores seu modestiores esse contingat. Quamvis enim in predictis speciebus virtutum singulos convenire ponamus, magna tamen est in individuis specierum differentia, cum huius maior quam illius sit iustitia vel fortitudo seu temperantia; sed et cum caritas omnia, que dixisti, conferat, non tamen singulis, quibus inest, omnia largitur.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.110.

²⁰⁶Cf. *Les stoïciens*, Textes traduits par É. Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la pléiade, 1962, p.54-56.

²⁰⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.109.

²⁰⁸«CHRISTIANUS: Sed sicut omnes, qui habent caritatem, non equaliter ea succensi sunt, nec omnes prudentes equaliter intelligunt, ita nec omnes iusti equaliter iusti sunt aut omnes equaliter fortes vel temperantes.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.110.

Outre les vertus cardinales et leurs nombreuses sous-espèces, Abélard signale également l'existence des quatre vertus plotiniennes, dont nous avons parlé précédemment, ainsi que celle des trois vertus théologiques. Au sujet des vertus proposées par le néo-platonicien, qu'Abélard connaît par l'intermédiaire de Macrobie, elles servent au Chrétien à bien faire comprendre au Philosophe que les individus ne sont pas vertueusement égaux, puisque la nomenclature plotinienne implique une progression de la vertu politique à la vertu exemplaire, en passant par les vertus purificatrices et purifiées²⁰⁹.

Quant aux vertus théologiques, Abélard renvoie à Augustin qui parfois les décrit individuellement, parfois les ramène, à l'instar des vertus cardinales, à la charité. D'une manière plus précise, Abélard compare la foi et l'espérance à la prudence en ce sens que cette dernière se rapporte aussi bien aux bons qu'aux méchants, alors que les premières, autant aux élus qu'aux reprouvés (*reprobi*).

Le Philosophe: De même aussi, tu l'as déjà mentionné, cet Augustin qui d'abord fut nôtre et ensuite vôtre, étend parfois le nom de vertu jusqu'à la foi et à l'espérance [*Enchiridion*, VII, PL XL], parfois le restreint à la charité, vertu propre et spéciale des bons alors que les deux autres sont communes aux élus et aux réprouvés... Or, de même que sans les œuvres, la foi et l'espérance sont inutiles ou, pour mieux dire, nous deviennent nocives, il en est ainsi de la prudence. [...] Ainsi la prudence est comme la foi et l'espérance, qui conviennent également aux méchants

²⁰⁹«Preterea si stultorum opinione postposita probatorum philosophorum excellentia de virtutibus dogmata consideres et disertissimi viri Plotini diligentem quaternariam virtutum distinctionem attendas, alias videlicet politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, alias exemplares dicentis: ex ipsis statim nominibus et earum descriptionibus confiteri cogeris plurimum in virtutibus homines differre.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.112.

et aux bons et, de la sorte, se doivent moins dire vertus qu'une certaine orientation vers les vertus et incitation à les pratiquer.²¹⁰

Abélard hésite à qualifier de «vertus» la foi et l'espérance. Il semble plutôt les considérer, conformément aux préceptes de saint Paul²¹¹, comme des sortes de prédispositions qui résultent de la grâce infuse²¹². Il faut se méfier ici de l'adjectif «infus» qui est devenu aujourd'hui presque exclusivement synonyme de «naturel» ou d'«inné», comme dans l'expression «avoir la science infuse». Ce terme a perdu en grande partie son sens originel qui lui vient du latin «*infundere*», qui veut dire «verser dans», «faire entrer dans», comme dans l'expression française du XV^e siècle «grâce infuse»²¹³. Cette acception correspond à l'idée que les vertus théologiques sont versées par Dieu dans l'homme et ne sont conséquemment ni innées, ni naturelles, ni acquises volontairement, à l'instar des vertus cardinales et possiblement plotiniennes.

²¹⁰«PHILOSOPHUS: Sic et ille, ut iam supra memini, prius noster et postmodum vester Augustinus quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam caritatem contrahit, que videlicet propria et specialis est bonorum, cum cetera due tam reprobis quam electis sint communes. [...] Sicut autem fides aut spes sine operibus inutiles aut potius nocive nobis efficiuntur, ita etiam prudentia. [...] Prudentia itaque sicut fides vel spes, que malis eque ut bonis hominibus conveniunt, non tam virtutes dicende sunt quam ducatum quendam vel incitamentum ad virtutes prebere.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.118. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.145-146.

²¹¹«Theological virtues. A title given to the three virtues of faith, hope, and charity, which are grouped together by saint Paul (1 Cor. 13. 13; cf. 1 Thess. 1. 3, Gal. 5. 5-6, Col. 1. 4-5) as the bases of the Christian life. They are so named in contradistinction to the 'natural' or 'Cardinal virtues'. Their place in the life of grace and their relations to each other were much studied by the Schoolmen, esp. St. Thomas Aquinas.» «Theological virtues», in *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, Second Edition, F.L. Cross & E.A. Livingstone (Eds), Oxford, Oxford University Press, 1974, p.1363.

²¹²Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.142-143.

²¹³Cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p.1025. La même remarque vaut également pour le mot «don» qui ne semble plus guère aujourd'hui avoir autre sens que celui d'«avantage ou d'aptitude naturel». Cf. *ibid.*, p.623-624.

Il semble, en effet, qu'il faille acquérir ces dernières vertus en réussissant à atteindre chacune des quatre étapes vertueuses qui nous conduisent à Dieu. Mais il n'est pas non plus exclu qu'elles nous soient ou bien accordées, le temps voulu, par Dieu, c'est-à-dire infuses, ou bien déjà en germe en nous²¹⁴. En bref, si la foi et l'espérance sont des dons de Dieu, elles ne peuvent pas, à proprement parler, être considérées comme des vertus, à savoir des *habitus* acquis, selon la conception aristotélicienne à laquelle adhère Abélard. Relevant davantage du cœur que de la raison, elles sont plutôt des bénédictions du ciel reçues à titre de récompenses qui incitent, néanmoins, à l'acquisition des vertus.

Selon Odon Lottin, il faut attendre Thomas d'Aquin pour que se pose le problème de la nécessité des vertus morales infuses par rapport aux vertus philosophiques acquises²¹⁵. On voit bien toutefois que dès le douzième siècle, Abélard, d'une manière certes embryonnaire, se questionne tout de même sur le statut et le rôle de ces vertus théologales. Nous avons vu qu'Abélard examine en outre les vertus divines, comme dans le *Commentaire aux Romains* où il signale que Jésus Christ constitue la Plénitude de toutes les vertus. Il faut de nouveau prendre le mot «vertu» dans un sens qui diffère, *stricto sensu*, de celui qui concerne les vertus humaines. Les vertus divines ne sont certainement pas acquises, ni constituées comme *habitus*, et s'apparentent vraisemblablement davantage au *Summum bonum*²¹⁶.

²¹⁴«Comme l'a bien montré Plotin, celles-ci (les vertus) viennent à l'âme de la source divine dont elle est issue...» É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, tome 1, *op. cit.*, p.116.

²¹⁵Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome III, seconde partie, *op. cit.*, p.459 *sqq.*

²¹⁶«Post opera tenebrarum quae abiicienda dicit, arma lucis, id est uirtutes Christi quas induamur subponit, dicens: SED INDVIMINI. Agnum Uel leonem induere dicitur quicumque habitum mansueti Uel crudelis assumit; sed et CHRISTVM, qui plenitudo est omnium

Avant de passer à l'*Ethica*, voyons brièvement un dernier point concernant la vertu et le vice. Nous savons qu'en tant qu'*habitus*, ces qualités constituent, dans leur ensemble, des états acquis stables et quasi permanents qui sont des puissances du second degré par opposition aux puissances indéterminées, qui, elles, ne possèdent manifestement pas les mêmes caractéristiques. Nous avons déjà vu, en effet, que le Stagirite situe les *hexeis* entre les pures puissances (*dunameis*) indéterminées, dont font partie les prédispositions naturelles à acquérir les vertus, et les actes (*energeiai*). De son côté, Abélard exprime sensiblement la même idée lorsqu'il précise que la force et la tempérance forment des puissances (*potentiæ*). La difficulté apparaît lorsqu'il signale que leur contraire respectif ne constitue que des impuissances, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, des absences de puissances. Abélard affirme, en effet, que l'intempérance est une impuissance (*inpotentia*) de l'esprit ou une faiblesse (*inbecillitas*), alors que le contraire de la force est plutôt une sorte de défaut (*infirmitas*). Ces propos vont donc à l'encontre de la conception aristotélicienne selon laquelle les vices forment des *habitus* et, comme tels, ils sont également des puissances et non des impuissances. D'ailleurs, Abélard lui-même admet, dans la même œuvre, que les vices sont des *habitus* et devrait conséquemment accepter qu'ils constituent bel et bien des puissances, et cela même s'il consent à ce que certains d'entre eux soient naturels.

Le Philosophe: Et il faut noter que, la justice étant une constante volonté de l'âme d'assurer à chacun ce qui lui est dû, la force et la tempérance

uirtutum, induere dicitur qui eius sequendo uestigia, omnibus pro posse suo studet se adornare uirtutibus. Dicit idem Apostolus alibi de Christo: *Qui factus est sapientia nobis a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio*, ac si aperte dicat eum nobis omnes uirtutes fieri, ut, cum uirtutibus adornamur, Christum induere recte dicamur.» *Comm. Rom. IV, XIII, 14*, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica I...*, op. cit., p.295-296.

sont des puissances et une robustesse d'âme par laquelle s'affermir, on l'a déjà dit, la volonté bonne de justice. Leurs contraires étant, en effet des impuissances, il est bien assuré qu'elles sont des puissances. La faiblesse d'âme opposée à la force est une sorte d'infirmité et d'impuissance que nous pouvons nommer paresse ou pusillanimité. Opposée à la tempérance, l'intempérance est, elle aussi, une débilité et impuissance de l'âme, incapable de résister aux impulsions motrices irrationnelles par lesquelles, comme par des sortes de gardes armés, l'esprit infirme est entraîné dans la misérable captivité des vices, devenant ainsi l'esclave de ceux dont il devait être le maître.²¹⁷

On peut en conclure qu'il s'agit ici, de la part d'Abélard, d'une sorte d'erreur sinon d'ordre logique, du moins langagière. En fait, on constate que bien qu'il les identifie à des vices, Abélard traite ces impuissances ou faiblesses comme des désirs mauvais qui entraînent, dit-il, l'esprit dans le vice. Il s'agit donc plutôt de tendances qui interviennent à une étape antérieure aux vices. On ne peut passer sous silence que cette méprise résulte, au fond, d'une confusion entre deux sens du terme «*habitus*» qu'Abélard reconnaît dans ses logiques, soit comme premier genre de la qualité et comme élément d'une des quatre paires d'oppositions. Abélard considère ici simplement les vertus comme des possessions (*habitus*) qui s'opposent à des privations (*privationes*), alors que les vertus et les vices qui leur sont contraires constituent, en tant que qualités, des puissances dans les deux cas. Il faut plutôt voir l'opposition de ces

²¹⁷«PHILOSOPHUS; Et notandum, quod, cum iustitia sit constans animi voluntas, que unicuique, quod suum est, servat, fortitudo et temperantia potentie quedam sunt atque animi robur, quo, ut supra meminimus, bona iustitie voluntas confirmatur. Quorum et enim contraria inpotentie sunt, ea profecto constat esse potentias. Debilitas vero animi, que fortitudini contraria est, quedam eius infirmitas et inpotentia est, quam ignaviam seu pusillanimitatem dicere possumus. Intemperantia quoque temperantie adversa quedam inbecillitas animi et inpotentia est irrationabilium motuum eius impulsibus resistere non valentis, a quibus quasi quibusdam satellitibus in miseram vitiorum captivitatem mens infirma trahitur et, quorum dominari debuit, ancilla fit.» R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.126-127. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.155-156.

dernières puissances dans le cadre de la théorie du juste milieu, c'est-à-dire que la médiété est contraire aussi bien au manque qu'à l'excès.

3. 3. 2. *Ethica*

Nous terminons notre examen par une œuvre de maturité qui, de fait, constitue le dernier traité théorique important qu'Abélard ait écrit, vers les années 1138-1139²¹⁸. En dépit de son titre, cet ouvrage relève sous bien des aspects davantage de la théologie que de la philosophie, du moins selon des critères contemporains. À l'exception du court fragment du second livre, resté peut-être inachevé, portant sur la vertu, l'*Ethica* comporte essentiellement deux grandes sections. Il s'agit d'abord de situer la faute morale dans l'agir humain. Rappelons que celle-ci se trouve dans le consentement lui-même ou dans l'acquiescement à nos désirs ou impulsions mauvais; l'acte qui suit ce consentement est, selon Abélard, indifférent. Il est ensuite question des peines encourues conformément aux fautes commises et des diverses manières de s'en détacher, comme la contrition. Une place essentielle est réservée, comme l'indique le sous-titre latin *Scito teipsum*, aux aspects intérieurs de la vie morale, comme cette idée que le péché réside dans le consentement ou l'accent mis sur l'intention humaine. D'ailleurs, il s'agit peut-être du véritable titre de cet écrit, puisque celui par lequel il est aujourd'hui connu ne se trouve dans

²¹⁸Cf. C. Mews, «On Dating The Works of Peter Abelard», *op. cit.*, p.73-134.

aucun des manuscrits encore disponibles²¹⁹. En bref, l'*Ethica* constitue une tentative d'explication de la faute morale tout en soulevant la fameuse question de l'imputabilité humaine.

Le propos de la présente étude nous entraîne inévitablement à examiner d'abord le bref fragment du second livre de l'*Ethica* consacré à la vertu. Nous reviendrons, par la suite, au premier livre pour aborder certaines questions qui touchent notamment à la notion de vice et à d'autres qui lui sont immédiatement connexes. À l'exception de la définition de la vertu, qui s'apparente beaucoup aux descriptions que l'on trouve dans les autres œuvres, nous allons exposer sinon de nouveaux points, du moins des thèmes vus sous de nouvelles perspectives. Pour l'instant, rappelons justement la définition de la vertu que l'on trouve dans l'*Ethica*.

...car selon les philosophes, ne se doit dire en nous vertu que le meilleur habitus de la pensée (*habitus mentis optimus*), c'est-à-dire un habitus de la pensée bien établie (*habitus bene constitute mentis*).²²⁰

Nous retrouvons ici la description abélardienne de la vertu la plus complète. Sans revenir sur l'origine des composantes de cette définition, signalons tout de même que les deux principales caractéristiques qui s'y trouvent sont en parfaite conformité avec celles que déploie Boèce dans deux

²¹⁹«...even though Abelard refers in his *Commentary* on Romans to his *Ethica*, the surviving manuscripts of the *Ethica* never themselves use this word as a title. The only title found in the manuscripts is *Scito te ipsum*.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.liv.

²²⁰«Vt enim philosophis placuit, nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, sive habitus bene constitute mentis.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.288. Nous corrigeons le dernier segment de cette traduction en accordant l'adjectif «établie» avec le terme «pensée», et non pas, comme le fait à tort de Gandillac, avec le substantif «habitus».

œuvres distinctes. Tout d'abord, on se rappelle que la description de la vertu en tant qu'«*habitus mentis optimus*» se trouve telle quelle dans le *De divisione*, alors que la définition équivalente qui précise que la vertu est un «*habitus bene constitute mentis*» est identique à celle du *De differentiis Topicis*²²¹. De son côté, Abélard avait déjà déployé la première de ces deux descriptions dans le *Sic et non*²²², alors que l'on retrouvait la variante *uirtus est optimus animi habitus* dans le *Dialogus* et le *Commentaria ad Romanos*²²³. En revanche, la seconde définition qui décrit la vertu comme un *habitus bene constitute mentis* n'apparaît, à notre connaissance, que dans l'*Ethica*.

On sait qu'Abélard avait à sa disposition les écrits de Boèce où se trouvent ces deux caractéristiques de la vertu, sans qu'on puisse pour autant certifier qu'il les lui a bien empruntées directement. Mais bien que celles-ci circulaient à l'époque dans différents milieux et sous diverses formes, que ce soit à l'École de Laon²²⁴ qu'Abélard fréquenta durant une période ou dans certains florilèges²²⁵, il n'en reste pas moins que le Péripatéticien du Pallet a d'abord été en contact, durant sa vie littéraire, avec des textes de logique, dont principalement ceux de Boèce, qui lui ont permis de bien connaître ces deux définitions de la vertu. De toute manière, ces deux caractéristiques demeurent tout à fait conformes à la doctrine d'Aristote pour qui la vertu (*aretê*) est une

²²¹Cf. Boèce, *Liber de divisione*, P.L. 64, p.885B; *De differentiis Topicis* II, P.L. 64, p.1188C-D.

²²²Cf. Abélard, *Sic et non* CXLIV, P.L. 178, p.1591B.

²²³Cf. *Comm. Rom.* III, VII, 18, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica* I..., *op. cit.*, p.208; R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, *op. cit.*, p.115-116.

²²⁴Cf. Sentence 68, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome V, *op. cit.*, 1959, p.59.

²²⁵Cf. *Florilegium morale Oxoniense*, in Ph. Delhaye, *op. cit.*, p.77.

hexis bénéfique de l'âme (*psukhê*), par opposition au vice qui représente plutôt une *hexis* maléfique de l'âme.

Abélard poursuit son analyse de la vertu en signalant, conformément à la pensée d'Aristote, que l'*habitus* est, contrairement à la disposition, un état stable, quasi permanent et acquis par notre application. Nous voulons ici mettre l'accent sur le fait qu'Abélard précise qu'une bonne volonté, c'est-à-dire une volonté prête à obéir aux préceptes divins, n'est pas comme telle une vertu tant qu'elle n'est pas transformée, par la pratique et non en raison du seul temps, en un *habitus* stable. Malgré tout, notre créateur peut reconnaître ces efforts, même s'ils ne constituent pas encore des vertus, puisqu'Il est indulgent à l'égard de la faiblesse de caractère de la nature humaine. Avant de rapporter le passage en question, notons qu'il faut se méfier de la traduction de Maurice de Gandillac sur un point en particulier. Le segment «*ad tempus habita...*» devrait plutôt être traduit par «au moment où elle (la volonté) est possédée...», et non par «possédée pour un temps...», qui pourrait laisser entendre que c'est le temps et non la pratique qui transforme une disposition en *habitus*! On sait qu'Abélard est tout à fait clair à ce sujet²²⁶.

Car de même qu'aux vices s'opposent les vertus, il semble que le péché, qui se dit proprement mépris de Dieu, s'oppose au bien de l'obéissance, c'est-à-dire à la volonté prête à obéir à Dieu. Laquelle peut-être pourrait exister si, possédée pour un temps (*ad tempus habita*), elle n'était encore trop peu ferme et trop inconstante pour se pouvoir dire en nous vertu... Mais qu'appellent-ils (les philosophes) *habitus* ou disposition? Dans la première espèce de la qualité, Aristote a établi de soigneuses distinctions, enseignant qu'on appelle *habitus* ou dispositions ces qualités qui ne nous sont innées mais deviennent nôtres par notre

²²⁶Cf. *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften. Die Logica 'Ingredientibus'*, op. cit., p.225-227.

application — habitus si elles sont difficiles à changer, comme sont, dit-il, sciences et vertus — disposition au contraire si elles sont faciles à changer. Si par conséquent, se doit dire habitus n'importe laquelle de nos vertus, il n'est pas absurde que parfois une volonté prête à obéir, dans le temps où elle change encore aisément, avant qu'elle soit affermie, comme on ne peut la dire habitus, ne se puisse dire non plus vertu. Il ne faut penser pourtant que doivent être damnés ceux qui viennent à mourir dans ce propos de la volonté. [...] Assurément nombre de fidèles n'ont assez de constance pour souffrir les agonies du martyr ou pour n'aisément défaillir dans les adversités. Pourvoyant à cette faiblesse, le Seigneur dans sa providence ne permet que ceux-là soient tentés au-delà de leurs forces [1 Co 10, 13] et ne soumet à épreuve ceux qu'Il connaît comme pusillanimes ou désarmés.²²⁷

Au premier livre de l'*Ethica*, il est peu question de la notion de vertu, étant donné que son principal objet, comme on l'a dit, est la découverte de l'origine de la faute morale. Abélard discute par ailleurs à foison du vice à côté parfois de la vertu, mais surtout d'autres réalités que nous avons qualifiées jusqu'ici de connexes, comme le consentement ou la volonté. Nous examinerons donc les principaux passages à leur sujet qui sont susceptibles de faire progresser notre étude. Nous allons notamment poursuivre une discussion

²²⁷«Sicut enim uirtutes uiciis contrarie sunt, ita peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, uidetur aduersum obediencie bonum, id est, uoluntas ad obediendum Deo parata. Que fortassis uoluntas nonnumquam esse poterit, si ad tempus habita nondum ita firma sit ac difficile mobilis, ut uirtus dici possit. [...] Quid uero habitum uel dispositionem dixerint (philosophi), Aristoteles in prima specie qualitatis diligenter distinxit, docendo uidelicet eas qualitates que non naturaliter nobis insunt, set per applicationem nostram ueniunt, habitus uel dispositiones uocari. Habitus quidem, si sint difficile mobiles, quales, inquit, sunt sciencie uel uirtutes. Dispositiones uero, si e contra fuerint facile mobiles. Si ergo secundum hoc habitus sit dicenda quelibet uirtus nostra, non absurde uidetur nonnumquam uoluntas ad obediendum parata, cum sit facile mobilis, antequam firmetur nequaquam dicenda uirtus, sicut nec habitus. Quicumque tamen in huius uoluntatis proposito uitam finirent, nequaquam dampnandi sunt estimandi. [...] Multi quippe sunt fidelium qui tante constantie non sunt, ut agones martirum sustinere possent, uel non facile in aduersitatibus deficerent. Quorum infirmitati Dominus prouidens non permittit eos temptari supra id quod possunt, nec eos aduersis probat quos pusillanimes uel imbecilles considerat.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128-130. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.288-289.

déjà entamée à la section précédente au sujet de l'opposition entre les vices et les vertus de l'esprit, ce qui devrait faire ressortir la complexité de l'argumentation abélardienne à cet égard.

Signalons d'emblée que l'on présuppose logiquement, dans le raisonnement qui va suivre, que les deux composantes d'une paire d'opposition, qu'il s'agisse de la contrariété ou d'un autre type d'oppositions, appartiennent à une même catégorie ou à une même classe d'objets. On peut, par exemple, opposer la vertu au vice, puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'*habitus* de l'esprit. Mais il n'est pas possible de le faire avec des éléments comme la concupiscence et la tempérance; la concupiscence comme désir pourrait être contraire au désintéressement ou à l'innocence, alors que ce qui est contraire à la vertu de tempérance est simplement l'intempérance. On peut donc opposer la vertu et le vice comme genres, mais pas nécessairement leurs sous-genres respectifs ni *a fortiori* deux éléments hétérogènes.

Ceci étant dit, Abélard précise que l'ignorance est un vice de l'esprit qui n'appartient pas au domaine des mœurs. La difficulté consiste, on le voit bien, à classer cette insuffisance parmi les *habitus* vicieux de l'esprit. Selon la doctrine aristotélicienne, on peut difficilement admettre que l'ignorance s'acquiert, à l'instar des autres *habitus*, par l'exercice puisqu'elle est de fait une absence d'un savoir auquel, d'ailleurs, elle s'oppose. Il est possible, bien entendu, de concevoir cette acquisition d'une manière métaphorique, en laissant entendre, par exemple, que l'ignorance crasse se développe de plus en plus par une absence croissante de pratique. C'est un peu ce que l'on retrouve

dans l'expression connue «cultiver l'ignorance». Mais on ne peut, en réalité, cultiver ce qui n'est pas!

Sont aussi vices ou biens de l'esprit certains qui ne concernent point les mœurs et ne rendent la vie humaine ni blâmable ni louable, comme l'hébétude ou la vivacité d'esprit, la mauvaise ou la bonne mémoire, l'ignorance ou le savoir, toutes choses qui, appartenant de façon égale aux bons et aux méchants, n'ont rien à voir avec ce qui constitue la moralité et ne rendent la vie ni honteuse ni honnête. C'est donc à bon droit qu'ayant dit «vices de l'esprit», nous avons ajouté «qui nous rendent enclins à de mauvaises œuvres», c'est-à-dire inclinent la volonté vers quelque chose qu'il ne convient aucunement de faire ou d'omettre de faire.²²⁸

Abélard confond ici deux sens du terme «*habitus*». Lorsqu'il affirme que l'ignorance est un vice, il l'oppose alors au savoir comme vertu, c'est-à-dire comme qualité du premier genre. Et comme il est impossible, selon toute vraisemblance, de concevoir que l'ignorance peut être acquise, il devient alors erroné de la qualifier de vice. Étant donné que l'ignorance est une absence de savoir, elle s'oppose alors non pas à la vertu comme *habitus* appartenant au premier genre de la qualité, mais à la vertu comme possession (*habitus*), formant ainsi l'une des quatre paires d'oppositions. Inutile de rappeler ici que ces deux sens du terme «*habitus*» impliquent nécessairement des applications distinctes. Il serait donc possible d'en conclure qu'il s'agit ici d'une sorte de confusion de la part d'Abélard entre deux sens du substantif «*habitus*».

²²⁸«Sunt autem animi quoque nonnulla uicia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt, ut hebitudo animi uel uelocitas ingenii, obliuiosum uel memorem esse, ignorantia uel scientia. Quae quidem omnia cum eque reprobis ut bonis eueniant, nichil ad morum compositionem pertinent nec turpem uel honestam efficiunt uitam. Vnde bene cum superius premissemus 'animi uicia', ad exclusionem talium subiunximus, 'que ad mala opera pronos efficiunt', id est, uoluntatem inclinant ad aliquid quod minime conuenit fieri uel dimitti.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.207-208.

Cette explication ne vaut, en revanche, que pour une doctrine tout à fait conforme à celle du Stagirite, ce qui n'est pas le cas de la conception abélardienne. On sait que le Péripatéticien du Pallet utilise, dans ce contexte, le terme «vice» dans un sens large qui n'inclut pas uniquement les états acquis stables et quasi permanents, mais aussi ceux qui sont innés, comme il le fait avec la colère et la luxure, qu'il classe parmi les vices innés. D'ailleurs, on peut même penser que ce qu'il appelle les vertus et les vices de l'esprit n'appartenant pas au domaine des mœurs sont pour la plupart innés, comme l'hébétude (*hebitudo animi*) ou la vivacité d'esprit (*uelocitas ingenii*). Le problème inhérent à cette conception abélardienne consiste, cette fois-ci, à opposer entre eux deux éléments qui n'appartiennent pas entièrement à la même classe d'objets, puisqu'il faut admettre qu'un *habitus* acquis peut être contraire à un *habitus* inné. La dissymétrie s'amenuise si l'on considère qu'il s'agit tout de même d'opposer deux *habitus* et non plus un *habitus* à un penchant naturel. De son côté, le Stagirite ne semble pas, cela n'est pas très clair, considérer l'ignorance (*agnoia*) comme un vice, mais plutôt comme ce qui peut le causer, voire parfois ce qui résulte d'une action mauvaise²²⁹.

²²⁹«Ainsi donc, tout homme pervers ignore les choses qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter, et c'est cette sorte d'erreur qui engendre chez l'homme l'injustice et le vice en général. Mais on a tort de vouloir appliquer l'expression *involontaire* à une action dont l'auteur est dans l'ignorance de ce qui lui est avantageux. En effet, ce n'est pas l'ignorance dans le choix délibéré qui est cause du caractère involontaire de l'acte (elle est seulement cause de sa perversité), et ce n'est pas non plus l'ignorance des règles générales de conduites (puisque une ignorance de ce genre attire le blâme): <ce qui rend l'action involontaire>, c'est l'ignorance des particularités de l'acte, c'est-à-dire de ses circonstances et de son objet, car c'est dans ces cas-là que s'exercent la pitié et l'indulgence, parce que celui qui est dans l'ignorance de quelqu'un de ces facteurs agit involontairement.» É.N. III, 2, 1110b 28-1111a 1. Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.182-188.

On imagine mal tout de même à quoi peut s'opposer chez Aristote le savoir qui, bien que n'étant vraisemblablement pas une vertu intellectuelle, ni *a fortiori* une vertu morale²³⁰, constitue toutefois une *hexis*, si l'ignorance n'en est pas une. Rappelons que sa position au sujet du savoir (*epistêmê*) n'est pas limpide et a laissé place, dans le cours de l'histoire, à de nombreuses interprétations souvent contradictoires²³¹. Par exemple, Aristote n'inclut pas, dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 13, 1103a 5), l'*epistêmê* dans son énumération des vertus intellectuelles, alors qu'il le fait au sixième livre (VI, 3, 1139b 16) et qu'il l'englobe, avec l'intelligence (*noûs*), dans la sagesse ou philosophie (*sophia*) plus loin dans le même ouvrage (VI, 7, 1141a 19). En revanche, il affirme bel et bien dans les *Catégories* (8, 8b 28) que et les sciences et les vertus font partie des qualités du premier genre. Or s'il avait estimé que la science est une espèce de la vertu, il ne les aurait pas distinguées, à moins de penser qu'il ait pu évoluer sur la question ou qu'il avait à l'esprit de différencier les vertus intellectuelles des vertus morales! La position d'Abélard à ce sujet semble diverger de celle d'Aristote dans la mesure où il affirme clairement que le savoir est une vertu, s'entend intellectuelle. On a vu de fait qu'il a tendance, dans toute son œuvre, à identifier la *prudentia* à la *scientia*. Pour le Stagirite, la *phronêsis* est bel et bien une vertu intellectuelle, mais on ne peut affirmer avec certitude que c'est le cas de l'*epistêmê*, bien que les deux soient, à coup sûr, des *hexeis*.

²³⁰«...dire que, sans la connaissance des principes, la science n'est même pas de la science, c'est donc dire que sans l'intelligence, la science n'est même pas de la science et ne peut donc pas permettre à l'intellect spéculatif de dire vrai; en d'autres termes, la science à elle-seule n'est pas une vertu intellectuelle, elle ne pourra l'être qu'en s'unissant à l'intelligence; mais alors elle ne sera plus science, mais philosophie.» R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 2^e partie, *op. cit.*, p.455.

²³¹Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.450-452.

La difficulté à trouver à quoi est contraire le savoir peut être résolue si on l'oppose à autre chose qui ne serait pas une absence tout en étant une *hexis*, ce qui est malaisé à imaginer, à moins de penser à une structure qui s'apparenterait à celle de la théorie de la médiété. À titre hypothétique, on pourrait peut-être considérer le savoir par accident dans le manque, c'est-à-dire un savoir incomplet où il manque la connaissance des principes²³², et le savoir suffisant dans l'excès, c'est-à-dire un savoir où le doute n'existe plus. En revanche, il n'y a aucun problème à opposer le savoir comme possession (*hexis*) à l'ignorance comme privation (*sterêsis*).

Il résulte de toute cette discussion qu'Abélard utilise, dans un sens large, les termes «vertus» et «vices» lorsqu'il se réfère notamment à des réalités qui n'appartiennent pas au domaine des mœurs; cette acception implique l'innéité de ces qualités.

Nous ne reviendrons pas sur l'essentiel de la partie initiale du premier livre de l'*Ethica* où Abélard tend à démontrer ce qu'est précisément le péché (*peccatum*) ou la faute (*culpa*) et ce qui le ou la distingue du désir mauvais, du vice et de l'action mauvaise²³³, sinon pour signaler que sa position découle directement de celle d'Augustin. Notons que nous entendons ici le péché au sens propre, à savoir le consentement au mal qui se ramène, selon Abélard, au

²³²«...lorsque un homme a sa conviction établie d'une certaine façon et que les principes lui sont familiers, c'est alors qu'il a la science, car si les principes ne lui sont pas plus connus que la conclusion il aura seulement la science par accident.» É.N. VI, III, 1139b 33-35.

²³³Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.14, 18 sqq, 22-28, 38-40, 52 sqq et passim; *Problemata* XXIV, P.L. 178, p.709-711.

mépris de Dieu²³⁴, car il existe également des acceptions plus larges au mot «péché» que le Péripatéticien du Pallet expose ultérieurement dans l'*Ethica*²³⁵. Cette forte influence augustinienne explique en partie pour quelle raison Maître Pierre tend à associer parfois au vice ce qui relèverait plutôt du penchant naturel mauvais, comme c'est le cas avec la colère, voire à carrément identifier le vice en général non pas à un *habitus* acquis, mais plutôt à une inclination naturelle mauvaise dont l'assaut est constant²³⁶. On se rappelle qu'Augustin est enclin à associer le vice à une tendance mauvaise sinon tout à fait naturelle, du moins infuse à la suite de la faute de nos premiers parents, ce qui permet la nécessaire intervention de la grâce divine pour s'en détacher. Selon la conception aristotélicienne de la vertu à laquelle adhère Abélard dans la plupart des cas, il faudrait plutôt distinguer nos désirs naturels mauvais du vice comme tel qui, à l'instar de la vertu, constitue le résultat d'une pratique mauvaise répétée.

Par ailleurs, on retrouve chez Augustin cette idée qu'en tant que lieu de la véritable liberté, comme le prétend notamment Abélard²³⁷, le consentement

²³⁴«Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4.

²³⁵«Sed ut obiectis plenius respondeamus, sciendum est nomen peccati diuersis modis accipi. Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum... Dicitur etiam peccatum hostia pro peccato, secundum quod Apostolus Dominum Ihesum Christum dicit factum esse peccatum. Pena etiam peccati dicitur peccatum siue maledictum... Opera quoque ipsa peccati, uel quicquid non recte facimus aut uolumus, non numquam peccata dicimus.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.56-58. Cf. *ibid.*, p.46, 58 sqq; 66.

²³⁶«Certauerit, inquam, non tam hominibus quam uiciis resistendo, ne nos uidelicet in consensum pertrahant prauam. Quae, et si homines cessent, impugnare nos non cessant, ut tanto periculosior eorum pugna sit quanto frequentior, et tanto uictoria clarior quanto difficilior.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4.

²³⁷«Illis (uitia) corpori dominantibus, dum liber animus fuerit nichil de uera libertate periclitatur, nichil obscenae seruitutis incurrimus. Non enim homini seruire sed uicio turpe est, nec corporalis seruitus sed uiciorum subiecto animam deturpat. Quicquid enim bonis pariter et malis commune est, nichil ad uirtutem uel uicium refert.» D.E. Luscombe, *Peter*

ou l'acquiescement à nos penchants naturels mauvais est à l'origine de nos fautes; cette conception a également été reprise par Anselme de Bec et Anselme de Laon²³⁸. La position d'Abélard se distingue néanmoins en partie de celle d'Augustin en ce qui concerne les actes comme tels résultant de notre consentement. Selon Maître Pierre, ceux-ci sont moralement indifférents²³⁹, c'est-à-dire qu'ils n'ajoutent rien à la faute commise lors de l'acquiescement et, conséquemment, ne nous rendent pas davantage blâmables. Cette conception diffère légèrement de celle soutenue par l'évêque d'Hippone qui admet parfois l'existence de certains actes bons et mauvais en soi, s'entend indépendants de l'intention de l'agent, qui augmentent, selon le cas, le mérite ou le blâme. La thèse abélardienne selon laquelle l'accomplissement du péché n'augmente pas le péché commis dans le consentement a été condamnée lors du concile de Sens en 1140²⁴⁰. Signalons enfin que cette idée d'actes indifférents est également exprimée, au douzième siècle, à l'École d'Anselme de Laon qu'Abélard a fréquentée²⁴¹.

Quant à conclure que la morale abélardienne est tout à fait subjective, il n'y a qu'un pas à faire, pas que n'est guère prêt à accomplir, avec raison, le spécialiste David Luscombe qui maintient qu'Abélard se réfère à des critères objectifs fournis par la Loi divine pour discriminer le bien du mal²⁴². D'autre

Abelard's Ethics, op. cit., p.4. Il est également question de ce thème au chapitre intitulé *Quod peccatum non est nisi contra conscientiam*. Cf. *ibid.*, p.54 sqq ; *Problemata* XIII, P.L. 178, p.696A.

²³⁸Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.14, note 1.

²³⁹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.24-26, 44-46.

²⁴⁰Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.24, note 1.

²⁴¹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.46, note 1.

²⁴²«To call Abelard's outlook moral subjectivism would be to offer an imprecise description for, as S. M. Deutsch observed, although Abelard argued that no human action is morally good or bad in itself, none the less he upheld the existence of objective criteria of right and wrong. Our

part, il faut se rappeler que la thèse augustinienne laisse entendre que celui qui accomplit une action bonne en soi ne le fait pas nécessairement bien, à savoir avec charité, ce qui implique que la réalisation de cet acte n'augmente pas à coup sûr son mérite. Contrairement aux affirmations de Jean Rohmer à ce sujet²⁴³, il semble que le même raisonnement augustinien vaut également pour les actions mauvaises en soi, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas nécessairement réalisées d'une manière mauvaise, comme dans le cas du bourreau qui tue pour rendre la justice! Augustin affirme, dans le traité intitulé *Contra mendacium*, que la bonté ou la méchanceté d'un acte varie selon la cause, à l'exception de certains, comme le blasphème, le parjure et le vol, qui sont toujours mauvais²⁴⁴, ce qui fait dire à Rohmer qu'il défend alors une morale subjective en ce qui concerne les actions bonnes et une morale en partie objective par rapport aux actes mauvais et aux actes surnaturels²⁴⁵. Rappelons enfin qu'Aristote lui-même maintient qu'il existe des passions et des actes intrinsèquement mauvais, qu'il nomme des fautes (*hamartêmata-hamartanô*), qui se distinguent des vices comme tels²⁴⁶.

intentions determine the morality of our actions but our intentions should be informed with the standards of divine law.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxxii.

²⁴³Cf. Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939, p.12.

²⁴⁴Cf. *Contra mendacium*, cap. 7, n. 18, P.L. 40, p.528.

²⁴⁵«Pour déterminer le Souverain Bien saint Augustin use de la méthode subjective et y réintègre les données de la méthode objective en les identifiant à l'ordre surnaturel de la connaissance (*sic*) et de l'amour de Dieu par la grâce. [...] On verra dans la suite comment le choix de la voie subjective dans le problème du Souverain Bien amène saint Augustin à suivre également la voie subjective dans le problème de la moralité des actes, c'est-à-dire à déterminer cette moralité par l'intention de l'agent. À cette voie saint Augustin réintégrera (*sic*) partiellement les données de la voie objective en attribuant une moralité objective aux actes surnaturels et aux actes mauvais.» Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., p.2.

²⁴⁶Cf. É.N. II, 6; É.E. II, 3.

Nous savons qu'Abélard est, dans l'*Ethica*, plus précis qu'Augustin au sujet de la volonté en l'associant, en règle générale²⁴⁷, au désir. La volonté comme décision est désormais représentée par le terme «consentement» (*consensus*). Cette nouvelle précision lui permet ainsi d'affirmer clairement qu'un individu peut pécher sans mauvais vouloir, de même qu'il peut avoir un mauvais vouloir sans pour autant pécher²⁴⁸. Par exemple, l'esclave poursuivi par son maître qui veut l'assassiner sans raison apparente finit par l'occire pour se défendre. Il a donc péché, puisqu'il a finalement consenti à le tuer, même s'il n'avait pas la volonté de le faire. La légitime défense et la préméditation ne concernent que la justice humaine et non pas la loi divine. De même, celui qui veut ou désire voler les fruits du pomiculteur du village sans jamais toutefois y consentir n'a tout simplement pas péché. Selon l'Abélard de l'*Ethica*, tout péché n'est donc pas nécessairement «volontaire», ce qu'Augustin n'admettrait pas dans ces termes, même s'il adhérerait au contenu de ces explications.

Voilà pour les grands traits de la morale abélardienne contenus dans le premier livre de l'*Ethica*. Bien entendu, l'analyse d'Abélard se précise encore davantage et certaines notions sont clarifiées, comme ce qui distingue en définitive la bonne intention de la mauvaise. Il ne s'agit pas de penser qu'une intention est bonne parce que l'on croit bien agir. En effet, une intention n'est pas bonne parce qu'elle nous semble bonne, mais lorsqu'elle est effectivement telle que nous la croyons être²⁴⁹. Mais l'examen de toutes ces notions dépasse

²⁴⁷Il existe bien quelques exceptions. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.24-26.

²⁴⁸Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.6 sqq.

²⁴⁹Voir le chapitre intitulé «*Vnde bona intentio sit dicenda*» in D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.54.

largement le cadre de la présente étude. Pour le moment, présentons le passage où Abélard résume sa conception morale comprenant les quatre principaux éléments dont nous venons de discuter.

Pour résumer en brève conclusion tout ce qui vient d'être dit, il est quatre choses que dès l'abord nous avons posées afin de soigneusement les distinguer: le vice de l'esprit qui incline à pécher, ensuite le péché même, que nous avons situé dans le consentement au mal, ensuite la volonté du mal et enfin l'opération qui l'effectue.²⁵⁰

Le vice est clairement distingué ici du désir naturel mauvais qu'Abélard appelle «volonté mauvaise» (*mali uoluntatem*). On ne peut pour autant prétendre qu'il le considère comme acquis, bien que la possibilité qu'il le soit existe bel et bien, surtout après qu'il ait affirmé au second livre, comme on a vu, que les qualités du premier genre le sont²⁵¹. Il ne faut pas oublier pour autant qu'Abélard maintient dans l'*Ethica* que certains vices sont innés, comme la colère et la luxure²⁵². Bien qu'il ne l'affirme pas formellement, David Luscombe laisse néanmoins entendre qu'Abélard a changé de position dans l'*Ethica* à l'égard des vices par rapport à ce qu'il en dit dans le *Dialogus*²⁵³. Nous ne croyons pas, en fait, qu'il en soit ainsi et nous pensons plutôt qu'il maintient, dans les deux écrits en question, des thèses analogues,

²⁵⁰«Vt ergo breui conclusionem supradicta colligam, quatuor sunt quae premisimus ut ab inuicem ipsa diligenter distingueremus, uicium scilicet animi quod ad peccandum pronos efficit, ac postmodum ipsum peccatum quod in consensu mali uel contemptu Dei statuimus, deinde mali uoluntatem malique operationem.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.32. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.226.

²⁵¹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.128.

²⁵²Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2-4.

²⁵³«Abelard here (*Ethica*, p.4) thinks of vice as a natural predisposition or innate human characteristic. In his *Dialogus* Abelard considers vice both in this way and as a disposition which is deliberately acquired; at the beginning of the second book of the *Ethica*, virtue is considered to be acquired through application and not to be innate.» D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.4, note 1.

surtout si l'on considère qu'Abélard se réfère, tant dans le *Dialogus* que dans l'*Ethica*²⁵⁴, aux mêmes vices pour affirmer qu'ils sont innés ou naturels, ce qui suggère, comme dans le *Dialogus*²⁵⁵, que d'autres sont acquis. Rappelons qu'Abélard considère également, dans les *Commentaria ad Romanos*, que les vices sont acquis²⁵⁶.

Avant de clore notre examen de l'*Ethica*, nous allons voir de plus près la distinction que fait Abélard entre la faute (*culpa*), synonyme de péché, et la peine (*poena*). Transformant la conception traditionnelle augustinienne de la faute, selon laquelle nous héritons à la fois de la faute et de la culpabilité de nos premiers parents²⁵⁷, Abélard suggère plutôt de mettre l'accent exclusivement sur l'intention personnelle, que seul Dieu peut juger, et de n'imputer conséquemment la faute (*culpa*) qu'au seul responsable immédiat. En revanche, la peine (*poena*) est le châtiment que nous devons tous subir à la suite de la faute (*culpa*) de nos premiers parents. Identifiée au péché originel, cette peine fait en sorte que chacun vit dans un monde de souillure contre

²⁵⁴Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130-131; D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2-4.

²⁵⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115-116.

²⁵⁶Cf. *Comm. Rom.* III, VII, 17, in Eligii M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica I...*, op. cit., p.207-208.

²⁵⁷«...Tertullian, St. Cyprian, and St. Ambrose taught the solidarity of the whole human race with Adam not only in the consequences of his sin but in the sin itself, which is transmitted through natural generation, and the so-called 'Ambrosiaster' found its Scriptural proof in Rom. 5. 12, translating *eph' hō* by *in quo* and referring it to Adam, 'in whom all have sinned'. In this he was followed by St. Augustine, who in his 'Quaestiones ad Simplicianum' (396-7) and other pre-Pelagian writings taught that Adam's guilt is transmitted to his descendants by concupiscence, thus making of humanity a *massa damnata* and much enfeebling, though not destroying, the freedom of the will. In the struggle against Pelagianism the principles of the Augustinian doctrine were confirmed by many Councils, esp. the Second of Orange (529).» «Original Sin», in *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, Second Edition, F.L. Cross & E.A. Livingstone (Eds), op. cit., p.1011. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.xxxv.

lequel il doit lutter, c'est-à-dire ne pas consentir aux mauvaises incitations, parfois même diaboliques²⁵⁸, afin d'en récolter des mérites. L'insistance mise sur cette prise en main personnelle n'exclut pas pour autant une éventuelle intervention divine permettant de nous venir en aide en tant qu'être faibles soumis à la tentation²⁵⁹. Contrairement à la faute, la peine ne nécessite donc aucun pardon puisqu'il n'y a eu aucun acquiescement contre la volonté divine, c'est-à-dire aucun mépris de Dieu.

Que si tu objectes, comme il semble à certains, que la délectation de chair, dans une relation même légitime, doit être imputée à péché, puisque David a dit: «Voici que dans les iniquités je fus conçu» [Ps 51, 7] et puisque l'apôtre, ayant dit: «Revenez-y de peur que ne vous tente Satan de par votre incontinence», ajoute: «Mais cela, c'est à titre d'indulgence que je le dis, non comme un ordre» [I Co 7, 5-6], c'est plus par autorité que par raison qu'ils semblent nous imposer de tenir pour péché cette délectation de chair. Car il est bien établi que David fut conçu non en fornication mais en mariage et n'intervient, comme ils l'affirment, l'indulgence, c'est-à-dire le pardon, là où manque totalement la faute. Autant qu'il me paraît, lorsque David déclare qu'il fut conçu dans les iniquités, c'est-à-dire dans les péchés en général, sans autre précision, il renvoie à la malédiction générale du péché originel selon laquelle, en effet, chacun, par la faute de ses parents, est condamné, selon cette parole: «Personne n'est exempt de souillure, même le nouveau-né d'un jour, dès lors qu'il vit sur terre» [Jb 14, 4, dans la version des Septante]. Or, comme le rappelle Jérôme [*In Hiezechielem*, IV, 16, PL XXV, col. 130] et comme l'implique évidemment la raison, tant que l'âme demeure en l'âge d'enfance, elle est sans péché. Exempte de péché, comment est-elle immonde par souillure de péché, sinon parce que péché, là, signifie faute, et, ici, peine? N'est, en effet, coupable de mépriser Dieu celui qui n'est point en âge de percevoir raisonnablement ce qu'il doit faire; et celui-là néanmoins n'échappe à la souillure du péché commis par ses premiers parents, de par laquelle, encore que lui-même

²⁵⁸Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.36-38.

²⁵⁹«Sed fortasse quis dicat quod culpa eius sit quod Deus ei gratiam illam dare uoluerit quam illi aequaliter obtulit sicut et iustis, sed oblatam ipse accipere noluit. — Ad quod respondeo quia nec ipsum accipere sine gratia Dei potest esse.» *Comm. ad Romanos*, IV, IX, 21, in E.M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica I...*, op. cit., p.240. Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.36, 62, 116, 122, 126; J.G. Sikes, *Peter Abailard*, op. cit., p.202-203.

sans faute, il encourt une peine, subissant à titre de peine ce qu'ils commirent à titre de faute. Ainsi, lorsque David affirme avoir été conçu dans les iniquités, c'est-à-dire dans les péchés, c'est qu'il s'est vu comme soumis à la sentence générale de condamnation par la faute de ses parents, et c'est moins à ses proches parents qu'aux plus anciens de tous qu'il a imputé ces délits.²⁶⁰

Qu'il s'agisse de la transmission de la faute comme chez Augustin ou simplement de celle de la peine, la prise en charge du péché originel explique en bonne partie la raison pour laquelle des chrétiens comme Abélard caractérisent si difficilement la nature exacte du vice, comme si celui-ci faisait partie intégrante de nous tous depuis l'époque adamique. Par ailleurs, Maître Pierre essaie de tenir compte également de la théorie philosophique de la vertu et du vice, notamment de celle d'Aristote. Il en résulte, on le voit bien, que le vice est considéré, dans l'ensemble de l'œuvre abélardienne, tantôt comme une qualité acquise, tantôt comme une complexion naturelle innée. Cette double

²⁶⁰«Quod si obicias, ut quibusdam uidetur, delectationem carnis in concubitu quoque legitimo peccatum imputari, cum David dicat, 'Ecce enim iniquitatibus conceptus sum', et Apostolus cum dixisset, 'Iterum reuertimini in id ipsum ne temptet uos Satanas propter incontinentiam uestram', adiungat, 'Hoc autem secundum indulgentiam dico non secundum inperium', magis nos auctoritate quam ratione uidentur constringere, ut ipsam scilicet carnis delectationem peccatum fateamur. Non enim in fornicatione sed in matrimonio Dauid conceptum fuisse constat nec indulgentia, hoc est uenia, ut asserunt, intercedit, ubi culpa penitus absistit. Quantum uero mihi uidetur, quod ait Dauid in iniquitatibus uel peccatis fuisse se conceptum, nec addidit quorum, generalem originalis peccati maledictionem induxit qua uidelicet unusquisque ex culpa priorum parentum dampnationi subicitur, iuxta illud quod alibi scriptum est, 'Nemo mundus a sorde, nec infans unius diei si sit uita eius super terram'. Vt enim beatus meminit Hieronimus et manifesta ratio habet, quamdiu anima in infantili aetate constituta est peccato caret. Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati inmunda est nisi quia hoc de culpa, illud intelligendum est de pena? Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit, a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est a qua iam penam contrahit, etsi non culpam, et sustinet in pena quod illi commiserunt in culpa. Sic cum ait Dauid in iniquitatibus uel peccatis se esse conceptum, generali sententiae dampnationis ex culpa priorum parentum se conspexit esse subiectum, nec tam ad proximos parentes quam ad priores haec delicta retorsit.» D.E. Luscombe, *Peter Abélard's Ethics*, op. cit., p.20-22. La traduction est de Maurice de Gandillac, in *Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique*, op. cit., p.218-219. Cf. *ibid.*, p.56; R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.65-66.

ascendance entraîne également d'autres imprécisions, comme lorsqu'on signale que les péchés ont pour origine les vices de l'âme en omettant d'ajouter au même moment que le consentement aux désirs mauvais constitue également un péché²⁶¹. Il n'y a, en revanche, dans ce dernier cas aucune omission si le terme «vice» signifie simplement le désir ou la volonté mauvaise. Abélard distingue néanmoins, à quelques reprises, les désirs mauvais de l'acquiescement à ceux-ci qui finit par former, avec l'habitude, de véritables états vicieux. Il n'en reste pas moins que pour les chrétiens, seul ce destin maléfique entraîne finalement le vice qui nous assaille, puisqu'il n'y aurait, selon eux, aucun mal sans la chute de nos premiers parents. Ce dogme fait donc en sorte, croyons-nous, que contrairement à la conception aristotélicienne de la vertu, la doctrine du vice du Stagirite a quelques difficultés à s'implanter complètement dans les textes de la plupart des croyants, notamment dans ceux d'Abélard.

*

* *

Nous avons passé en revue l'ensemble des traités théoriques importants d'Abélard ou du moins les textes significatifs qui nous ont permis de parcourir entièrement sa vie intellectuelle. Dans les autres ouvrages, s'il est question de la notion de vertu, c'est d'une manière générale et accessoire, comme dans l'*Expositio in Hexaameron* (1133-37?) ou dans les lettres. Il ressort de cet examen une idée relativement précise de la conception abélardienne de la vertu.

²⁶¹Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2, 4 sqq.

Il ne fait aucun doute que le Péripatéticien du Pallet défend rigoureusement dans son œuvre la doctrine aristotélicienne de la vertu comme *hexis*. Il faut, en outre, préciser que sa position n'a pratiquement pas évolué à ce sujet durant toute sa vie active. Bien que l'on ne soit pas tout à fait assuré de la datation exacte de certains des traités dont il a été question dans ce chapitre, nous pouvons néanmoins prétendre, sans risque d'erreur, que les gloses de logique apparaissent dans l'ensemble avant les trois *Theologiæ* et les *Commentaria ad Romanos* d'une part, et avant les écrits consacrés à l'éthique d'autre part. La première théologie (la *Theologia 'Summi boni'*) aurait été écrite, rappelons-le, à peu près en même temps que la *Dialectica* et la *Logica 'Ingredientibus'*. De plus, tous ces textes théologiques, ainsi que le *Dialogus*, sont produits vraisemblablement avant l'*Ethica* qui constitue l'ultime œuvre théorique d'Abélard. Nous avons donc examiné ces principaux ouvrages à peu près selon leur ordre de composition afin d'être à même de constater une quelconque évolution de la pensée d'Abélard au sujet de la notion de vertu. À l'exception de l'énumération des vertus plotiniennes, utilisée d'abord pour rejeter la thèse stoïcienne de l'égalité des vertus et des vices, il appert, malgré tout, qu'Abélard a toujours défendu le contenu de la théorie de la vertu d'Aristote.

On a pu le constater, la vie intellectuelle d'Abélard se scinde nettement en deux parties distinctes qui correspondent d'abord à un intérêt marqué pour la dialectique et ensuite à une forte attirance à l'égard des questions théologiques. Mais la formation première laisse inexorablement des traces indélébiles qui transparaissent lorsqu'il s'agit d'expliquer et de clarifier

ultérieurement les problématiques théologico-éthiques. Cette expérience de la dialectique explique peut-être en partie la conception de la vertu arrêtée très tôt dans l'œuvre d'Abélard. On a vu, entre autres, que dès les gloses de jeunesse, Abélard connaît les définitions cicéroniennes de la vertu de justice et de force, qui sont clairement dans la lignée aristotélicienne, de même que l'importante question du degré dans les vertus. On sait, en revanche, que ces discussions sont à peu près les seules questions qui, dans la *Logica parvulorum*, se rattachent à la morale. Mais cet intérêt va croissant dans ses autres textes logiques où l'on trouve déjà les principales caractéristiques de l'*habitus*, ainsi que divers thèmes qui se rapportent à la notion de vertu. Il faut néanmoins attendre le *Dialogus* pour que soient réunis les termes «vertu» et «*habitus*» et pour découvrir la première définition comme telle de la vertu, qui correspond, est-il nécessaire de le rappeler, à celle des péripatéticiens ou des défenseurs de la doctrine aristotélicienne de la vertu, qui ne sont pas d'abord aristotéliens. Par contre, la description de la vertu la plus complète n'apparaît que dans l'*Ethica*. La connaissance de la logique d'Aristote a donc permis à Abélard d'accéder très tôt à diverses problématiques morales de fond.

Abélard discute également, dans ses traités théologiques et philosophiques, des vertus humaines appliquées à Dieu, ainsi que des vertus divines et théologiques. Abélard ne remet alors, à notre connaissance, jamais en question ni ne contredit la théorie aristotélicienne de la vertu. Au contraire, il se sert parfois de ces vertus surnaturelles et théologiques, qui obéissent, bien entendu, à d'autres règles, pour éclaircir certains points concernant les vertus cardinales, comme dans le cas où Abélard compare la prudence aux vertus théologiques afin d'expliquer qu'elle ne fait pas partie des vertus morales,

puisque autant les bons que les mauvais peuvent être en sa possession. Il ne veut alors manifestement pas déroger à la conception aristotélicienne de la vertu. Et il se démarque, à cet égard, d'Augustin qui ramène vers la fin de sa vie toutes les vertus cardinales à la charité.

En ce qui a trait à ce qu'on a appelé les notions connexes, le tableau s'est avéré moins uniforme. D'abord, Abélard n'est pas toujours constant lorsqu'il décrit ou fait mention de la notion de vice et déroge, ce faisant, à la conception d'Aristote. Il le considère, parfois dans la même œuvre, comme c'est le cas dans le *Dialogus*, tantôt comme un *habitus* acquis de l'esprit, tantôt comme un penchant naturel mauvais. Nous avons tenté, à quelques reprises, d'expliquer cette hésitation. On peut d'une part penser qu'Abélard n'avait pas une connaissance très précise de la notion aristotélicienne de vice étant donné qu'il n'en est pas vraiment question dans les textes d'Aristote qui lui étaient accessibles, comme les *Catégories*. Mais cette raison n'est pas tout à fait convaincante, puisqu'il lui était possible de connaître d'une manière assez précise la position d'Aristote à ce sujet par l'intermédiaire d'auteurs qui l'ont reprise dans leur œuvre, comme Cicéron et Boèce. Le fait qu'il doit tenir compte de la conception chrétienne du péché originel constitue certes une meilleure explication qui n'éclaircit pas, néanmoins, la raison pour laquelle il présente une double conception. L'idée qu'il utilise le terme «vice» tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens étroit semble plutôt bien expliquer cette dualité, sans pour autant enlever complètement l'intérêt aux autres explications.

En ce qui concerne finalement la question du consentement, on constate une évolution dans la pensée d'Abélard. Le péché défini exclusivement comme un consentement au désir mauvais n'apparaît que dans l'*Ethica*, alors qu'il est situé auparavant autant dans ce consentement mauvais que dans la volonté mauvaise, voire dans l'action mauvaise²⁶². Qu'Abélard ait déjà soutenu que le péché ou la faute se trouve dans l'action mauvaise n'est pas un point mis en évidence par les commentateurs, qui soulignent surtout sa contribution en morale par l'importance qu'il accorde à la notion d'intention. Mais ce détail demeure tout de même extrêmement important pour comprendre l'évolution de la pensée d'Abélard à ce sujet. On pourrait toujours expliquer ce changement en prétendant que le terme «péché» est alors pris dans un sens large, mais cette justification n'est pas tout à fait probante. Blomme avait déjà fait remarquer qu'Abélard situe, en dehors de l'*Ethica*, le péché dans la volonté mauvaise qui englobe aussi bien la volonté-désir que la volonté-décision, ce qui laisse entendre que la faute n'est pas qu'intentionnelle chez Abélard, puisqu'elle dépend également de notre nature mauvaise²⁶³. Mais ce dernier ne discute pas, à notre connaissance, du fait qu'Abélard déclare, dans ses *Theologiæ*, que le péché se situe également dans l'action.

Abélard épure en définitive dans l'*Ethica* son vocabulaire en n'utilisant désormais la notion de volonté que dans le sens de désir, en l'occurrence de désir mauvais. En peu de mots, tous ces termes subissent des transformations dans l'œuvre d'Abélard. Mais pour savoir exactement dans quelle direction se dirige sa pensée à cet égard, nous sommes alors tributaires d'une datation

²⁶²Cf. *Theo. 'Sum.'* II, 7, 8, in E.M. Buytaert & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica*. III..., *op. cit.*, p.116-117.

²⁶³Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché...*, *op.cit.*, p.167-207.

précise de son œuvre. Il faut dire que celle proposée par Constant Mews, à laquelle on se réfère, ne pose pas de difficulté apparente, dans la mesure où la précision du vocabulaire d'Abélard se manifeste de la manière la plus nette dans ce qu'il estime être son écrit théorique ultime, à savoir l'*Ethica*. En résumé, Abélard découvre la conception aristotélicienne de la vertu très tôt dans sa carrière et l'utilisera fidèlement dans toute son œuvre. Il rajuste et précise, par ailleurs, les principaux termes connexes qui participent à cette théorie de la vertu.

Conclusion

One can be sure that the elements of the Aristotelian definition of virtue would have been pondered, debated and thoroughly analysed in due course by the twelfth-century student of logic and rhetoric. When these same minds encountered the text of the *Nicomachean Ethics* itself (especially in its *vetus* version, containing an elaborate treatment of Aristotelian definition of virtue) there would have been little new to stimulate their imaginations or to alter their preconceived ideas about moral goodness. The *Nicomachean Ethics* was no doubt largely regarded with a sense of *déjà vu*...

Cary J. Nederman, «Aristotelian Ethics before the *Nicomachean Ethics*: Alternate Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century»

Au terme de notre étude, il nous faut faire le bilan des résultats significatifs obtenus. Il ne s'agit pas, bien entendu, de reprendre tout ce qui découle de notre enquête, qui est déjà rapporté en grande partie dans chacune des conclusions des trois chapitres, mais plutôt d'établir les différents liens qui existent entre ces sections. Une telle analyse n'a véritablement de sens que si elle est réalisée en étroite relation avec notre hypothèse de départ.

Rappelons d'emblée cette conjecture initiale, de même que les grandes lignes de la méthode choisie pour la prouver ou, le cas échéant, la réfuter. Nous nous demandions essentiellement dans quelle mesure la conception de la vertu d'Abélard est aristotélicienne. Nous savions dès le départ que les différentes descriptions de la vertu que propose Abélard dans son œuvre se

rapprochent de la doctrine du Stagirite. Il les identifie lui-même au courant de pensée qui commence avec Aristote. Mais en regardant de plus près ses écrits et en tenant compte du contexte de l'époque, nous avons certaines raisons de douter de l'appartenance de cette théorie d'Abélard à la pensée péripatéticienne, du moins dans son ensemble. Tout d'abord, Abélard n'avait accès qu'à certains traités de logique d'Aristote dont les textes relatifs à la morale ne font officiellement leur apparition dans le monde latin qu'à partir de la seconde moitié du XII^e siècle. Cette difficulté a cependant été rapidement écartée dans la mesure où les fondements mêmes de la doctrine de la vertu d'Aristote se trouvent, pour l'essentiel, dans ses écrits de logique, que l'on pense aux explications de la notion d'*habitus* ou à cette description des contraires à la base de la théorie du juste milieu. Qui plus est, Abélard pouvait très bien avoir connu indirectement la doctrine du Stagirite à partir d'auteurs intermédiaires. Mais les doutes persistaient puisque la conception d'Abélard du vice ne cadre pas avec ce qu'il affirme au sujet de son pendant dans le bien, la vertu. Nous avons donc précisé davantage notre hypothèse afin d'identifier non seulement les thèses de la théorie de la vertu d'Abélard qui relèvent de la conception d'Aristote, mais également celles qui lui sont étrangères, tout en découvrant à quel(s) courant(s) de pensée elles appartiennent. Il faut toujours garder présent à l'esprit que l'objet premier de notre étude est d'arriver à connaître l'origine de la doctrine de la vertu comme *habitus* chez Abélard!

Pour réaliser cet objectif, il nous a d'abord fallu examiner attentivement la théorie de la vertu d'Aristote que nous avons comparée à celle de Platon. D'une manière plus précise, nous nous sommes arrêtés à la notion d'*hexis* qui désigne chez l'élève et le maître des réalités distinctes. Nous avons finalement

découvert que Platon identifie *mutatis mutandis* le même état acquis et virtuel qu'Aristote, bien qu'il utilise à la place d'«*hexis*» le terme «*ktêsis*». Contrairement à Platon, le Stagirite développe, bien entendu, une théorie complète de la vertu comme *hexis*, dont nous avons examiné les principales caractéristiques, que ce soit sa place comme intermédiaire entre la pure indétermination et l'acte ou son caractère acquis résultant d'une altération (*alloiôsis*).

Nous avons ensuite passé en revue les théories de la vertu d'un certain nombre d'auteurs intermédiaires qui non seulement se rattachent à la doctrine péripatéticienne, mais également à d'autres courants de pensée susceptibles de rendre compte des aspects non aristotéliens de la conception abélardienne de la vertu. Cette approche explique pour quelle raison nous avons abordé l'œuvre de penseurs qui ne participent pas directement à la tradition aristotélicienne. Elle nous a également permis de faire certaines découvertes parallèles, que l'on pense à la seconde définition de la vertu inspirée de Platon, dont nous parlerons plus en détail ultérieurement, ou à la position philosophique de Martin de Braga qui s'avère moins stoïcienne que ne le prétendent les commentateurs! Et si certains de ces intermédiaires ne participent pas immédiatement à la transmission de la théorie aristotélicienne de la vertu, nous sommes maintenant mieux à même de constater jusqu'à quel point leur position s'éloigne de celle d'Abélard.

Nous avons enfin scruté l'œuvre même d'Abélard afin d'avoir un aperçu le plus complet possible de sa conception de la vertu, notamment de ce qui la caractérise en tant qu'*habitus* de l'esprit. Il n'est pas inutile de rappeler que la

théorie de la vertu au sens large constitue un pan majeur de la doctrine morale de tout auteur classique et, dans une moindre mesure, de certains médiévaux. Elle s'avère relativement centrale chez Abélard dans la mesure où le caractère acquis de la vertu permet notamment de rendre compte à la fois de l'agir intentionnel et de la responsabilité individuelle. La théorie de la vertu donne en outre la possibilité de préciser la notion de vice par rapport aux concepts de péché ou de faute morale, de volonté, de consentement et d'acte moral. On ne peut par ailleurs faire abstraction du fait que la doctrine de la vertu d'Abélard soit complétée par des aspects fondamentaux de la morale chrétienne, comme le péché originel, la grâce divine, le mérite personnel et le salut individuel. Ces deux aspects complémentaires de la théorie de la vertu du Péripatéticien du Pallet correspondent tout à fait au double profil intellectuel de l'Abélard logicien et de l'Abélard théologien.

L'étude de la logique a permis très tôt à Abélard de prendre contact avec diverses thèses en rapport étroit avec les questions morales. Elle lui a surtout donné l'occasion d'approfondir les principaux fondements de la doctrine de la vertu, que ce soit au sujet de la nature de l'*habitus* et de la disposition comme éléments du premier genre de la qualité ou des assises de la thèse de l'inégalité des vertus et des vices. Plusieurs chercheurs font remarquer avec justesse qu'Abélard est l'un des premiers penseurs du bas moyen âge à développer une doctrine philosophique significative de la vertu. Des contemporains d'Abélard se sont également intéressés à ce sujet, que l'on pense aux théologiens de l'École d'Anselme de Laon, mais très peu de ses prédécesseurs ont développé une telle théorie. À titre d'exemple, Anselme de Cantorbéry aborde à peine la question de la vertu. C'est donc parce qu'il fut d'abord et avant tout logicien,

un grand logicien de surcroît, qu'Abélard a connu et ensuite développé une doctrine philosophique de la vertu.

Il ne s'agit pas néanmoins de n'importe quelle théorie de la vertu, car l'ensemble est d'inspiration aristotélicienne. Et Abélard a d'abord connu cette doctrine par l'intermédiaire des traités de logique d'Aristote, notamment les *Catégories* dans la traduction de Boèce. Les commentaires et ouvrages de ce dernier relatifs à la logique ont également joué un rôle déterminant puisqu'à plusieurs reprises, comme on a pu le constater, Abélard introduit des éléments qui ne se trouvent que dans ces écrits. Cicéron et Augustin ont également participé directement, chacun à leur façon, à cette transmission. C'est ainsi qu'on ne peut séparer chez Abélard la doctrine de la vertu de sa conception de la logique, tout comme on ne peut le faire des autres aspects de sa pensée.

Abélard n'est pas que logicien, bien que sa formation première transparaisse dans toute son œuvre. Il est aussi un théologien qui tente, à sa façon, d'exprimer sa foi. C'est d'ailleurs dans ses traités de théologie et de morale qu'Abélard expose ses premières définitions philosophiques de la vertu qu'il tente même de rattacher aux paroles de l'Écriture. Cela lui impose des contraintes précises. Abélard doit prendre en considération les dogmes de l'Église, dont celui du péché originel qui aura vraisemblablement des répercussions précises dans sa conception du vice. L'influence chrétienne se fait sentir également lorsqu'Abélard signale, notamment dans l'*Ethica*, qu'il n'y a pas que la vertu qui nous procure le mérite, mais aussi la lutte contre le péché. Nous ne sommes pas sans savoir que l'influence d'Augustin sur la conception théologique d'Abélard est prédominante à plusieurs égards. On ne

peut donc comprendre véritablement la doctrine de la vertu d'Abélard sans tenir compte à la fois de l'aspect logique et théologique de sa pensée.

Reprenons maintenant de plus près chacune des principales composantes de la doctrine de la vertu d'Abélard afin d'identifier à quel courant de pensée elle se rapporte. L'élément certes le plus important est sans conteste la définition elle-même de la vertu prise au sens étroit. Les deux principales descriptions qui se trouvent dans l'œuvre d'Abélard, à savoir «*Virtus est habitus mentis optimus*», et «*Virtus est habitus bene constitute mentis*», ont été prises dans les traités logiques de Boèce, bien qu'il faille rappeler qu'elles ne servent à ce dernier que d'exemples lors de discussions logiques. On les rencontre plus précisément dans l'*Ethica*, mais il existe également une variante à la première formulation dans le *Commentaire aux Romains* et le *Dialogus* où «*animus*» remplace «*mens*». Les auteurs latins à l'étude utilisent également, dès Cicéron, les termes «*animus*», «*animæ*» ou l'expression «*in optimo*» pour caractériser l'*habitus*.

Abélard précise clairement ce qu'il entend par le mot «*habitus*». Renvoyant aux *Catégories* d'Aristote, il signale d'abord qu'«*habitus*» comme premier genre de la qualité désigne un état stable et quasi permanent qui se distingue de la nature temporaire et changeante de la *dispositio*. Il ajoute en outre que cet *habitus* est acquis à la suite d'une pratique (*per applicationem*), encore qu'Abélard aime bien souligner que cet effort doit être accompagné d'un examen conscient et réfléchi «*studio ac deliberatione*». À cet égard, Abélard est plus précis que le Stagirite dans les *Catégories*.

Nous sommes maintenant à même d'affirmer une première thèse qui découle de ces constatations. Les définitions et les principales caractéristiques de la vertu comme *habitus* que présente Abélard dans son œuvre s'inscrivent parfaitement dans la tradition aristotélicienne de la vertu comme *hexis*. Abélard prend connaissance de ces éléments dans la version latine de Boèce des *Catégories*, ainsi que dans ses traités et commentaires de logique. Nous avons vu également que ces mêmes données pouvaient, en totalité ou en partie, circuler à l'époque d'Abélard dans les écrits d'auteurs connus et anonymes, comme le *De inventione* ou le *Florilegium morale Oxoniense*.

Ce premier résultat était attendu. Il n'en reste pas moins que l'examen détaillé de ces définitions et caractéristiques de la vertu nous a permis de mettre en lumière l'existence d'une autre description de la vertu qui circulait parallèlement à celle de Boèce durant une bonne partie du moyen âge. Cette seconde définition de la vertu est extrêmement difficile à identifier parce qu'elle comporte le plus souvent l'essentiel des éléments qui se trouvent dans la formule énoncée par Boèce dont le fameux segment: «*virtus est optime mentis habitus*». Seules les composantes qui accompagnent la seconde définition permettent de la distinguer de la première, puisqu'elle contient une profusion de qualificatifs attribués à la vertu que l'on ne rencontre pas dans les descriptions aristotéliciennes. Par exemple, Alcuin définit la vertu en ces termes: «*Virtus est animi habitus, naturæ decus, vitæ ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, æternæ beatitudinis meritum.*»¹ On serait porté à croire, à partir des premiers éléments, que cette définition s'inscrit dans

¹Cf. B. Flaccus Albinus seu Alcuinus, *De virtutibus et vitiis liber*, P.L. 101, p.637B.

la lignée aristotélicienne, bien que l'on s'explique mal la présence des autres attributs reconnus à la vertu!

Lors de notre examen de la position d'Abélard, nous avons comparé l'une de ses définitions de la vertu avec celle qui se trouve dans le *Florilegium morale Oxoniense*: «*Plato uero uirtutem dicit optime mentis habitum nobiliter figuratum, que concordem sibi, quietum, constantem etiam eum facit cui fuerit fideliter intimata non uerbis modo sed factis etiam, secum et cum ceteris congruentem.*»² Cette description montre une ressemblance certaine avec la définition d'Alcuin, en raison précisément de l'énumération d'attributs généraux rapportés à la vertu. Mais l'essentiel est sans conteste l'attribution faite à Platon. Comment alors justifier la présence du segment «*optime mentis habitum*»? Un retour aux textes mêmes de Platon nous a permis sinon de solutionner l'énigme en question, du moins d'en apporter une explication plausible. En effet, on trouve, dans *La République*, une description de la vertu semblable à celle présentée dans le *Florilegium*, bien qu'en y regardant de plus près, «*habitus*» ne rend plus «*hexis*», comme dans la définition aristotélicienne, mais le terme beaucoup plus général d'«*euexia*»: «Par suite, la vertu est, ce semble, santé, beauté, bonne disposition de l'âme (*euexia psukhês*), et le vice maladie, laideur et faiblesse»³. Nous en venons donc à la conclusion suivante. Il existe deux définitions distinctes de la vertu qui circulent au moyen âge: l'une est de nature aristotélicienne et l'autre de nature platonicienne. Les deux se confondent facilement en raison de l'utilisation du même terme latin

²Cf. *Florilegium morale Oxoniense*, in Ph. Delhay, *op. cit.*, p.77.

³*La République* IV, 444d, in Robert Baccou, *Platon. La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.198. Cf. É. Chambry, *Platon. Œuvres complètes*, Tome VII — 1^{re} partie, Paris, Société d'éditions «Les belles lettres», 1961, p.46.

«*habitus*», mais se distinguent au moins sur un point précis. Nous retrouvons, dans ladite description platonicienne, une énumération relativement longue de caractères attribués à la vertu qui est totalement étrangère à la théorie d'Aristote.

En identifiant la description d'Alcuin à celle du *Florilegium*, nous ne voulons pas affirmer explicitement qu'Alcuin, en tant qu'auteur d'un commentaire sur la logique d'Aristote, défend une définition platonicienne de la vertu. Nous soulignons simplement que sa description de la vertu s'apparente à celle du *Florilegium* qui, elle, est clairement attribuée à Platon. Alcuin lui-même a peut-être confondu les deux définitions en question qui circulaient, selon toute apparence, à son époque. Notons aussi que Marc-Aurèle discute de la vertu dans des termes semblables à ceux d'Alcuin dans la mesure où la liste des vertus qu'il présente contient des éléments passablement différents de l'univers d'Aristote. Ces deux descriptions peuvent cependant être difficilement comparées en raison de l'utilisation du grec par l'empereur. Il n'en reste pas moins que ce dernier ne désigne pas la vertu par le terme «*hexis*», mais use plutôt des substantifs «*diathesis*» et «*dunamis*».

Passons maintenant à l'essentiel de la conception du vice que présente Abélard. Nous savons d'emblée qu'Aristote accorde exactement les mêmes propriétés générales au vice qu'à la vertu. Quant à la position d'Abélard, elle n'est pas constante. Dans le *Dialogus*, il définit le vice en termes conformes à la pensée du Stagirite: «*Vitium arbitrior esse habitum animi pessimum.*»⁴ À la

⁴Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.115.

suite de cette description, Abélard explique clairement que les *habitus* sont décrits par Aristote dans les *Catégories* comme des états acquis stables et permanents. Il insiste même sur le fait que ces *habitus* ne sont pas naturels et qu'ils doivent être acquis. Ailleurs dans le même ouvrage, Abélard affirme que les hommes possèdent de façon naturelle et de par leur complexion plus d'un vice!⁵ Dans l'*Ethica*, Abélard reprend les mêmes exemples que dans le *Dialogus* et précise que la colère et la luxure sont des vices naturels, malgré qu'il réaffirme ailleurs que les *habitus* ne sont pas naturels et s'acquièrent par la pratique⁶! S'agit-il d'une simple contradiction ou bien existe-t-il une explication convaincante? Nous croyons que la première hypothèse est à écarter totalement, puisque nous ne pouvons penser sérieusement qu'un logicien de la trempe d'Abélard ait fait une telle erreur. Il reste donc à expliquer cette antinomie apparente.

Nous avons relevé au cours de notre étude au moins trois justifications différentes pour tenter de comprendre cette asymétrie. Mais avant de les énumérer, rappelons que certains des auteurs à l'étude, comme Sénèque et Marc-Aurèle, ont soutenu une conception semblable, à la différence près que leurs positions respectives sont entièrement asymétriques, c'est-à-dire qu'ils considèrent le caractère acquis de toutes les vertus et la nature innée de tous les vices. Augustin et Alcuin estiment, pour leur part, que la nature humaine est viciée depuis la chute des premiers parents. Quant à Abélard, on a plutôt l'impression que seulement certains vices comme la colère et la luxure sont naturels, alors que les autres seraient acquis!

⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

⁶Cf. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p.2-4; 128.

Notre première explication est certes la plus faible, puisqu'elle ne tient pas compte véritablement de cette asymétrie partielle chez Abélard. En un mot, bien qu'il défende une conception tout à fait aristotélicienne de la vertu, Abélard se devait d'accepter le caractère naturel des vices en raison du dogme du péché originel. Même s'il admet que l'homme n'est pas accablé par la faute (*culpa*) depuis la chute, Abélard accepte tout de même qu'il en subit la peine (*poena*) et, conséquemment, que sa nature n'est plus tout à fait vierge. Qui plus est, il doit tenir compte de la nécessité de l'intervention divine pour libérer l'homme de cet état vicié. À l'instar d'Augustin, Abélard ne pouvait donc accepter que l'homme soit dès sa naissance exempt de toute souillure. Bien que cette explication puisse être tout à fait plausible et fasse vraisemblablement partie de la solution globale, elle ne prend cependant pas en considération le fait qu'Abélard ne dit pas que tous les vices sont naturels.

La deuxième justification tient compte essentiellement des deux seuls cas de vices naturels rapportés par Abélard. Il s'agit de préciser le caractère exceptionnel de la luxure et de la colère. Nous nous sommes surtout penchés sur l'exemple plus général de la colère qui n'est pas cependant sans rapport avec la luxure. En effet, on ne voit pas très bien comment la colère et la luxure seraient des états acquis! La colère semble, un peu comme la luxure, plus près des désirs naturels mauvais qui précèdent l'acquisition des vices que d'un état acquis, encore que l'on puisse également situer la luxure parmi les actes qui suivent ce même état. Ces deux réalités ne se réduisent certes pas à ces seuls cas. On a vu, par exemple, qu'Aristote tient entre autres la colère pour une vertu, ce qui représente une conception également acceptable à un chrétien qui

peut dès lors expliquer la nature de la colère divine. Peu importe la complexité de ces notions, on voit bien qu'elles ne cadrent pas entièrement avec la doctrine du vice comme *habitus*.

Il est possible de penser qu'Abélard a classé la colère et la luxure parmi les vices en suivant l'exemple de certains de ses prédécesseurs qui, à la suite d'une méprise, ont peut-être estimé qu'Aristote lui-même les rangeait ainsi. On se rappelle que la complexité de la position du Stagirite à l'égard de la colère pouvait facilement engendrer ce type d'erreur. Toute cette confusion remonte au moins à Martin de Braga qui considère lui-même la colère comme un vice inné. Selon cette deuxième justification, ce qu'Abélard nomme «vice naturel» ne serait finalement que des cas d'exception dans une théorie où l'on admet généralement que les vices sont des *habitus* acquis. Une difficulté persiste néanmoins. Même si Abélard ne prend comme exemples de vices naturels que la colère et la luxure, il laisse cependant entendre qu'une infinité d'autres vices semblables existent: «*Ipsos quoque homines naturaliter ex elementorum complexione in ipsa sua creatione nonnulla vitia contrahere constat, ut iracundi scilicet vel luxuriosi vel aliis irretiti vitiis naturaliter fiant.*»⁷

La dernière explication est la plus simple et rejoint finalement pour l'essentiel les deux précédentes. Bien qu'il soit dans ses habitudes de clarifier le plus possible le vocabulaire qu'il utilise, Abélard aurait omis de le faire au sujet du terme «vice». On peut penser, en effet, qu'il use de ce mot d'une

⁷Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.130.

manière équivoque, tantôt dans un sens étroit pour désigner les seuls *habitus* acquis, tantôt dans un sens plus large pour renvoyer également aux désirs et aux actions mauvaises, voire aux péchés eux-mêmes comme dans le cas de la luxure. Nous avons vu, en outre, qu'Abélard emploie le mot «vice» pour qualifier ces défauts naturels de l'esprit et du corps qui n'appartiennent pas au domaine des mœurs. Notons par ailleurs que le Péripatéticien du Pallet n'utilise pas à cette occasion le terme «*virtus*» pour représenter les qualités contraires à ces vices particuliers, mais plutôt le substantif «*bonum*». On constate que *virtus* ne sert qu'à désigner l'*habitus animi (mentis) optimus* acquis! Cette dernière justification rend compte notamment du caractère non systématique de l'asymétrie en question chez Abélard. En outre, elle tient compte partiellement d'une certaine nature viciée de l'homme, de même que du statut particulier de certains «vices». Il demeure néanmoins étonnant que l'Abélard logicien n'ait pas fait cette distinction.

Notre étude ne s'est pas limitée à cette unique question et un examen plus spécifique pourrait peut-être faire toute la lumière. Il nous manque probablement des éléments qui nous permettent de compléter ces explications. Nous avons néanmoins soulevé le problème et tiré parti des résultats obtenus à la suite de notre enquête limitée. Ce modeste pas pourrait éventuellement être complété par une étude plus détaillée sur la question.

o

Nous sommes en mesure d'énoncer une deuxième thèse relativement à ces derniers propos. La conception du vice d'Abélard est composite et se rapproche tantôt de la tradition aristotélicienne, tantôt de celle de certains chrétiens et stoïciens de l'époque impériale. En effet, le terme «vice» ne renvoie

pas, dans son œuvre, aux seules qualités du premier genre, mais également à des désirs et à des actes mauvais, ainsi qu'à des états déficients corporels et spirituels hors du domaine de la morale.

Il existe d'autres aspects de la doctrine de la vertu d'Abélard qui sont de nature aristotélicienne. Nous n'avons pas insisté outre mesure sur la théorie du juste milieu qu'Abélard discute abondamment dans ses traités de logique lors de ses explications relatives à l'opposition des contraires. On a vu cependant qu'il en accepte clairement les fondements logiques tels que présentés par Aristote dans les *Catégories*. Bien qu'il soit question de la théorie du juste milieu chez plusieurs des auteurs à l'étude, dont le prétendu stoïcien Martin de Braga, Abélard a pu en prendre connaissance uniquement à partir de ce texte de logique. D'autre part, nous avons souligné la présence d'une thèse qui découle de la théorie du juste milieu. Abélard accepte, en effet, l'existence de degrés dans la vertu et le vice, et *a fortiori* dans le bien et le mal, et rejette, ce faisant, la thèse stoïcienne opposée de l'égalité de ces mêmes qualités. Il faut faire cependant certaines nuances relativement à la position stoïcienne elle-même qui n'est pas nécessairement homogène. Certains des premiers penseurs du Portique affirmaient apparemment que tous les criminels sont également coupables, mais différents par rapport au nombre de crimes commis⁸. Abélard n'écarte pas néanmoins totalement ce qui est parfois appelé la «théorie de la connexion», à savoir la thèse selon laquelle la possession d'une vertu entraîne celle de toutes les autres. Un peu à l'instar d'Augustin, il conçoit qu'on ne puisse pas vraiment acquérir, par exemple, la vertu de justice sans que l'on ne possède du coup celles de tempérance ou de

⁸J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p.81 sqq.

force, mais il insiste pour que chacune de ces vertus ne soit égale ni chez un même individu, ni chez plusieurs.

Bien que certains commentateurs estiment qu'Aristote n'admet pas lui-même l'existence de degrés dans la vertu⁹, puisque cet état acquis est en soi parfait et complet, nous croyons cependant que sa position à cet égard est plus complexe et s'oppose à celle des stoïciens. Aristote a besoin, semble-t-il, de l'inégalité des vertus et des vices en raison de sa théorie du juste milieu (*mesotês*). Nous avons vu que la vertu n'est pas pour lui un point fixe et que les vices ne lui sont pas opposés d'une manière équidistante. Il affirme plutôt que la vertu occupe une étendue plus ou moins importante qui peut varier au point d'être confondue, dans certains cas, avec des vices¹⁰. De son côté, Abélard accepte, notamment dans ses traités de logique, l'existence de degrés dans les réalités auxquelles renvoient certains termes accidentels, en l'occurrence le mot «*bonum*». Il précise que la présence du plus et du moins ne se retrouve pas, en revanche, dans la substance elle-même (*in re*)¹¹. On peut donc être plus ou moins vertueux ou plus ou moins bon et non pas plus ou moins homme. Il s'agit là, pour Abélard, d'une tentative d'explication logique de la thèse de l'inégalité des vertus et des vices. Notons qu'Abélard ne fait finalement que reprendre à son compte les éclaircissements que donne Aristote dans les *Catégories*¹². En bref, si Aristote défend bel et bien l'existence de degrés dans les vertus et les vices, on peut alors affirmer qu'Abélard est aussi aristotélicien sur ce point.

⁹Cf. R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Tome II, 2^e partie, *op. cit.*, p.413-414.

¹⁰Cf. É.N. II, 9.

¹¹Cf. *Glossae in Categorias*, in M. Dal Pra, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici...*, *op. cit.*, p.57.

¹²Cf. *Catégories* 8, 10b 25 sqq.

Le cœur de la théorie de la vertu d'Abélard se rattache, à n'en pas douter, à la conception aristotélicienne, à l'exception de sa position à l'égard de certains vices qui se rapproche davantage de la doctrine stoïcienne et chrétienne. Cette partie fondamentale de la morale d'Abélard constitue donc une exception notoire aux propos exprimés par le spécialiste abélardien Jean Jolivet, qui affirme dans son ouvrage, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, qu'il est de plus en plus frappé par l'«indéniable platonisme» d'Abélard¹³. On voit mal à quoi pourrait correspondre cette assertion pour ce qui regarde la théorie de la vertu! Le seul élément clairement platonicien rencontré lors de notre étude est la nomenclature plotinienne des vertus qu'Abélard ne fait que rapporter dans son ensemble sans la développer aucunement. Bien qu'il ne parle pas directement de la morale d'Abélard, Jean Jolivet semble plutôt réduire toute la pensée abélardienne à la thèse centrale de son ouvrage selon laquelle l'intérêt premier du Péripatéticien du Pallet réside d'abord et avant tout dans la dialectique et le langage dont l'essentiel serait de nature platonicienne¹⁴. Malgré que nous soyons en accord généralement avec les thèses énoncées par Jolivet, nous croyons qu'Abélard incorpore tout de même une partie importante de la philosophie aristotélicienne, notamment une part de son ontologie, à sa doctrine de la vertu.

¹³Cf. Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p.12.

¹⁴«Pour atteindre au domaine vrai de la dialectique, dans sa pureté et sa nécessité, il faut donc quitter la sphère des choses, matérielles et mentales, pour celle des rapports soustraits au temps. On rencontre ici une forme de platonisme, indubitablement présente chez Abélard, et qui suffirait à elle seule à distinguer son nominalisme de celui d'Occam. [...] En somme, pouvons-nous conclure, c'est Platon qui a su se mettre au niveau de la vérité nécessaire, puisque, on l'a vu plus haut, l'existence actuelle des choses ne suffit pas à la fonder.» Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, op. cit., p.353-354.

Nous avons discuté également de notions connexes à notre thème principal. Elles ont le plus souvent servi à mieux préciser les éléments importants de la doctrine de la vertu d'Abélard, notamment le vice. Notre discussion relative à la faute morale et au consentement nous a permis, par exemple, de situer plus précisément la place et le rôle du vice dans l'agir peccamineux. S'appuyant principalement sur Augustin, Abélard distingue clairement dans l'*Ethica* les désirs ou penchants naturels mauvais du consentement à ces mêmes désirs qui constitue le péché lui-même et qui n'est pas autre chose que le mépris de Dieu. Abélard précise en outre que l'acte qui suit l'acquiescement à un tel désir mauvais n'augmente d'aucune façon la peine déjà encourue lors de ce consentement. Dans ce tableau, le vice tient une place particulière à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de ce parcours. Il en est séparé dans la mesure où il incline, en tant qu'état acquis stable et quasi permanent, vers le mal. Bien entendu, lorsque le vice est pris comme désir mauvais ou acte moralement condamnable, il fait alors simplement partie intégrante des étapes qui conduisent à la faute. D'autre part, le vice est intimement lié à ce parcours puisqu'il en est le résultat avec l'habitude! N'est pas adultère, affirme Abélard, celui qui commet une seule fois l'adultère, mais celui chez qui persiste ce vouloir et cette pensée!¹⁵

Nous nous sommes intéressés tout particulièrement à cette notion de consentement d'origine vraisemblablement stoïcienne, mais qu'Abélard emprunte directement à Augustin. Cette question nous a entraînés dans une

¹⁵Cf. R. Thomas, *Petrus Abælardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, op. cit., p.116.

discussion au sujet de la distinction que fait Abélard entre le consentement et la volonté. Ce n'est que dans l'*Ethica* qu'Abélard distingue clairement la volonté comme désir de la volonté de décision qu'il nomme «consentement». Il utilise désormais le terme «volonté» comme équivalent de «désir» ou «penchant». Ce faisant, Abélard peut différencier complètement le simple vouloir mauvais de l'acquiescement à ce même vouloir. Ainsi celui qui veut voler sans y consentir ne subit aucun préjudice, alors que celui qui y consent sans le vouloir est coupable! Ne distinguant pas nettement la volonté du consentement, Augustin ne peut aussi facilement et précisément faire ce genre de différenciation. Nous avons poussé plus avant notre investigation au sujet de la volonté jusqu'au libre arbitre lui-même, ce qui nous a permis notamment de le mettre en rapport avec la libre décision humaine d'agir moralement ou non.

L'apport de ces notions et thèmes connexes à la doctrine de la vertu d'Abélard ne peut dans l'ensemble être rapproché de la tradition aristotélicienne. Le Stagirite distingue très certainement les désirs naturels mauvais des actes méprisables, mais il lie plus directement le vice au penchant indésirable. Il ne semble pas y avoir chez lui d'équivalent à la notion d'acquiescement, laissant ainsi toute la place à la pratique et à l'habitude pour engendrer le vice comme marque distinctive de l'âme. Comme troisième thèse, on peut affirmer qu'Abélard défend une vision augustinienne et, dans une moindre mesure, stoïcienne relativement à ces réalités qui participent aux diverses étapes conduisant à l'agir peccamineux. Il n'en reste pas moins que plusieurs de ces éléments connexes sont quelque peu secondaires relativement à la doctrine abélardienne de la vertu.

La morale d'Abélard a exercé une certaine influence dès la mort de son auteur. Ce qu'on appelle communément l'«École abélardienne» a produit des penseurs qui défendent sensiblement les mêmes thèses que celles que nous avons rapportées dans notre étude. À titre d'exemple, le dénommé Hermann définit la vertu en ces termes: «*Virtus est, ut aiunt philosophi, habitus mentis optimus, vel bene constitute mentis.*»¹⁶ Il s'agit dans ce cas d'auteurs contemporains ou qui arrivent peu de temps après la disparition d'Abélard, car la dernière condamnation du Péripatéticien du Pallet à Sens en 1140 a considérablement freiné l'expansion de sa pensée. Selon le spécialiste de la morale du douzième siècle, Philippe Delhay, Abélard a tout de même: «imposé aux scolastiques les énumérations païennes (Cicéron, Macrobe, etc.) des vertus et de leurs subdivisions au détriment des listes pauliniennes, de celle des béatitudes ou des dons du Saint-Esprit qui devront trouver refuge ailleurs, quand elles en trouvent!»¹⁷ Quant à la définition de la vertu présentée par Abélard, elle aurait cependant été contrée rapidement par la description qu'en a donné Pierre Lombard: «*Virtus est qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis, sine nobis, operatur.*»¹⁸ Notons que chez le Lombard, l'enfant reçoit l'*habitus* dès le baptême! Il n'est donc pas acquis, mais infus¹⁹. La vision abélardienne de la vertu va tout de même finir par s'implanter chez les théologiens à la toute fin du moyen âge.

¹⁶Sandro Buzzetti, *Sententie magistri Petri Abelardi (Sententie Hermanni)*, Edizione critica e nota al testo, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1983, p.144.

¹⁷Philippe Delhay, «Quelques points de la morale d'Abélard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° spéc. 1, 1980, p.47.

¹⁸Philippe Delhay, «Quelques points de la morale d'Abélard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° spéc. 1, 1980, p.47.

¹⁹«La définition de la vertu issue de Pierre Lombard portait en elle-même la solution du problème (les enfants nouveau-nés reçoivent-ils les vertus au baptême?): sans doute l'enfant,

À partir du XVI^e siècle, en tout cas, la plupart des moralistes chrétiens vont adopter, dans toutes ses conséquences, la thèse abélardienne de la prédominance des vertus acquises par l'effort humain, au détriment des vertus théologiques et des autres vertus infuses.²⁰

En bref, Abélard a défendu, tout en étant théologien, une doctrine principalement philosophique de la vertu qu'il a réussi à intégrer dans un système chrétien plus général. Son inspiration philosophique est d'abord aristotélicienne. La vertu ne restera cependant à ses yeux qu'un moyen pour atteindre la béatitude ou le bien suprême dans l'au-delà. La philosophie n'est pour lui ni un obstacle, ni un frein à l'épanouissement des individus. Au contraire, elle ne peut que rendre plus intelligible et consciente leur démarche personnelle. Cette confiance en l'homme a toujours perturbé les esprits plus enclins à l'obscurantisme qu'à la Lumière. Ces défenseurs de la foi irraisonnée ont peut-être réussi à détruire Abélard comme individu, mais ils ne sont pas parvenus à faire disparaître ses idées. Le «désir de comprendre», qui exprime peut-être le mieux la pensée d'Aristote, triomphera toujours.

privé de l'âge de raison, ne peut exercer aucune vertu; mais puisque la vertu est d'origine divine, *quam Deus in nobis operatur*, l'enfant en reçoit l'habitus au baptême. La vertu est donc donnée dans le baptême *in habitu, non in usu*, comme le disait Pierre de Poitiers.» D.O. Lottin, «Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge», in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome III, Seconde partie I, Gembloux/Louvain, J. Duculot, Éditeur/Abbaye du Mont César, 1949, p.125-126.

²⁰Philippe Delhaye, «Quelques points de la morale d'Abélard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° spéc. 1, 1980, p.48.

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions et traductions des œuvres anciennes et médiévales
2. Études et articles spécialisés

1

Éditions et traductions des œuvres anciennes et médiévales

Ackrill, J.L., «Categories» (L. Minio-Paluello, Oxford Classical Texts, 2nd ed., Oxford, 1956), *The Complete Works of Aristotle*, volume one, Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.3-24.

«De Interpretatione» (L. Minio-Paluello, Oxford Classical Texts, 2nd ed., Oxford, 1956), *The Complete Works of Aristotle*, volume one, Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.25-38.

Amaral, Antonio Cetano, *Vita e opusculos de S. Martinho Bracarense*, Lisboa, 1803.

Arnim, Ioannes ab, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Editio stereotypa editionis primae (MCMV), Stvtgardiae in aedibvs B.G. Tevbneri, 1964.

- Baccou, Robert, *Platon. La République*, Introduction, traduction et notes, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Bardy, G., *Oeuvres de saint Augustin* 12, 1^{re} série: Opuscules, XII. *Les révisions*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1950.
- Bardy, G., J.-A. Beckaert & J. Boutet, *Oeuvres de saint Augustin* 10, 1^{re} série: opuscules, X. *Mélanges doctrinaux*, texte de l'édition bénédictine, introductions, traduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1952.
- Barnes, Jonathan (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, two volumes, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Barreau, H. et alii, *Oeuvres complètes de saint Augustin*, Traduites en français, annotées et renfermant le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, Paris, Librairie de Louis Vivès, Éditeur, 1873.
- Bodéüs, R., *Aristote. De l'âme*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- Bornecque, Henri, *Cicéron. De l'invention (De inventione)*, Texte revu et traduit avec introduction et notes, Paris, Librairie Garnier frères, s.d.
- Boyer, B. & R. McKeon, *Peter Abailard Sic et Non. A Critical Edition*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976-1977.
- Bréhier, É., *Plotin. Ennéades I*, Texte établi et traduit, troisième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960.
- Les stoïciens*, Textes traduits, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la pléiade, 1962.

Busse, Adolfus, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. IV, Pars I *Porphirii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimer, 1887.

Buytaert, Eligius M., *Petri Abaelardi opera theologica. I Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XI, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969.

Petri Abaelardi opera theologica. II Theologia Christiana. Theologia Scholarium (Recensiones breuiores). Capitula Haeresum Petri Abaelardi, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XII, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969.

Buytaert, E.M. & C.J. Mews, *Petri Abaelardi opera theologica. III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium'*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XIII, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1987.

Buzzetti, Sandro, *Sententie magistri Petri Abelardi (Sententie Hermannii)*, Edizione critica e note al testo, Firenze, La nuova Italia editrice, 1983.

Caramello, P., *S. Thomæ Aquinatis. Summa Theologiæ, cum textu ex recensione Leonina*, Taurini-Romæ, Marietti, 1952.

Carteron, H., *Aristote. Physique*, Texte établi et traduit, troisième édition revue et corrigée, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1961.

Chambry, Émile, *Platon. Œuvres complètes, Tome VII — 1^{re} partie, La République*, Paris, Société d'éditions «Les belles lettres», 1961.

Platon. Protagoras—Euthydème—Gorgias—Ménexène—Ménon—Cratyle, Traduction, notices et notes, Paris, GF-Flammarion, 1967.

Platon. Théétète. Parménide, Traduction, notices et notes, Paris, GF-Flammarion, 1967.

Platon. Sophiste-Politique-Philèbe-Timée-Critias, Traduction, notices et notes, Paris, GF-Flammarion, 1969.

Cooke, H.P. & H. Tredennick, *Aristotle. The Organon. I The Categories, On Interpretation* (Cooke), *Prior Analytics* (Tredennick), Introductions, texts and translations, London/Cambridge, William Heinemann LTD/Harvard University Press, 1938.

Cousin, Victor, *Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris, Imprimerie royale, 1836.

Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita..., Tomus prior, Adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois, Parisiis, Prostant apud Aug. Durand, 1849.

Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita..., Tomus posterior, Adjuvante Carolo Jourdain, Parisiis, Prostant apud Aug. Durand, 1859.

Dal Pra, Mario, *Pietro Abelardo Scritti Filosofici. Editio super Porphyrium — Glossae in Categorias — Super Aristotelem De interpretatione — De divisionibus — Super Topica glossae*, Roma/Milano, Fratelli Bocca Editori, 1954.

Décarie, V., *Aristote. Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris/Montréal, Librairie J. Vrin/Les Presses de l'Université de Montréal, 1978.

Delhay, Philippe, *Florilegium morale Oxoniense*, Ms. Bodl. 633, *Prima pars Flores philosophorum*, texte publié et commenté, Louvain/Lille, Édi. Nauwelaerts/Librairie Giard, 1961.

Diès, Auguste, *Platon. Oeuvres complète*, Tome IX — 2^e partie, *Philèbe*, Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1959.

Platon. Oeuvres complètes, tome VIII — 2^e partie, *Théétète*, Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1963.

Dufour, Médéric, *Aristote. Rhétorique*, Texte établi et traduit, deuxième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960.

Fohlen, G., *Cicéron. Tusculanes*, texte établi, traduit par J. Humbert, deuxième édition, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1960.

Gandillac, Maurice de, *Oeuvres choisies d'Abélard. Logique* (1^{re} partie) — *Éthique — Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, textes présentés et traduits, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1945.

Pierre Abélard. Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, Éthique, introduction, traduction nouvelle et notes, coll. «Sagesses chrétiennes», Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

Gauthier, R.A. & J.Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, tome I, première partie: Introduction; tome I, deuxième partie: Traduction; tome II, première partie: Commentaire (livres I-V); tome II, deuxième partie: Commentaire (livres VI-X), deuxième édition avec une introduction nouvelle, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

Geyer, Bernhard, *Peter Abaelards philosophische Schriften. I Die Logica 'Ingredientibus'. 1 Die Glossen zu Porphyrius. 2 Die Glossen zu den Kategorien* (1921). 3 *Die Glossen zu Peri Hermeneias* (1927), zum ersten Male herausgegeben, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI*, Hefte 1/2/3, Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1919.

Peter Abaelards philosophische Schriften II, Die Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'. Die Glossen zu Porphyrius, mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex, zum ersten Male herausgegeben, (durchgesehene und veränderte Auflage), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXI*, Hefte 4, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1973.

Haines, C.R., *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antonius, Emperor of Rome, Together with His Speeches and Sayings*, A revised text and a translation into English, first printed 1916, Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1961.

The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends, Edited and for the first time translated into English, in two volumes, London/New York, William Heinemann/G.P. Putnam's Sons, 1919.

Jolivet, Jean, *Abélard. Du bien suprême (Theologia summi boni)*, Cahiers d'études médiévales IV, introduction, traduction et notes, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1978.

Labriolle, Pierre de, *Oeuvres de saint Augustin*, 1^{re} série: Opuscules, V. *Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949.

Saint Augustin. Confessions, texte établi et traduit, septième édition revue et corrigée, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1956.

Lazam, Colette, *Boèce. Consolation de la philosophie*, Traduction, Préface de Marc Fumaroli, Paris, Petite bibliothèque Rivages, 1989.

Leclercq, J., Rochais, H.M. & C.H. Talbot (Éds), *S. Bernardi Opera. I Sermones super cantica canticorum, 1-35, ad fidem codicum recensuerunt*, Romae, Editiones Cistercienses, 1957.

S. Bernardi Opera. II Sermones super cantica canticorum, 36-86, praefationem scripsit Christina Mohrmann, Romae, Editiones Cistercienses, 1958.

Luscombe, D.E., *Peter Abelard's Ethics*, An edition with introduction, English translation and notes, Oxford, at the Clarendon Press, 1971.

- Maréchaux, P., *Aristote. Éthique à Eudème*, Préface, traduction du grec et notes, Paris, Rivages poche, Petite bibliothèque, 1994.
- Martin, Janet (Ed.), *Peter the Venerable. Selected Letters*, in collaboration with Giles Constable, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- McCallum, J. Ramsay, *Abailard's Ethics*, Translated with an introduction, Oxford, Basil Blackwell, 1935.
- McKeon, Richard, «The Glosses of Peter Abailard on Porphyry», *Selections from Medieval Philosophers. I Augustine to Albert the Great*, Edited and translated, with introductory notes and glossary, renewal copyright, New York, Charles Scribner's Sons, 1957, p.202-258.
- Méridier, Louis, *Platon. Oeuvres complètes*, Tome V — 1^{re} partie, *Ion-Ménexène-Euthydème*, Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964.
- Meunier, Mario, *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel d'Épictète*, traduction, préface et notes, Paris, GF Flammarion, 1964.
- Migne, J.-P., *Patrologia latina. Manlii Severini Boetii opera omnia*, vol. 64, Tomus posterior, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1847.
- Patrologia latina. Pelagii II, Joannis III, Benedicti I summorum pontificum opera omnia, intermiscentur S. Martini, S. Domnoli, S. Verani, S. Aunarii, S. Leandri...*, vol. 72, Tomus unicus, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1849.
- Patrologia latina. B. Flacci Albini seu Alcuini opera omnia*, vol. 101, Tomus secundus, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1851.
- Patrologia latina. Petri Abaelardi abbatis Rugensis opera omnia*, vol. 178, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1855.

Minio-Paluello, L., *Twelfth Century Logic. Texts and Studies. II Abaelardiana inedita. 1 Super Periermenias XII-XIV. 2 Sententie secundum M. Petrum*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii — Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini paraphrasis Themistianana, *Aristoteles latinus* I, 1-5, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

Molager, Jean, *Cicéron. Les paradoxes des stoïciens*, texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1971.

Monfrin, J., *Abélard. Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction, troisième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967.

Muckle, J.T., *The Story of Abelard's Adversities*, A translation with notes of the *Historia calamitatum*, revised edition, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.

Mutter, R.P.C. & M. Kinkead-Weekes, *Selected Poems and Letters of Alexander Pope*, Edited with an introduction and notes, London, Chatto and Windus, 1962.

Nisard, M., *Macrobe* (Oeuvres complètes), *Varron* (De la langue latine), *Pomponius Méla* (Oeuvres complètes), avec la traduction en français, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1883.

Ostlender, Heinrich, *Peter Abaelards. Theologia 'Summi Boni'*, zum ersten Male vollständig herausgegeben, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XXXV, Heft 2/3, Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1939.

Payer, Pierre J., *Peter Abelard. A dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian*, Translation, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

- Pellegrin, Pierre, *Aristote. Les politiques*, Traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- Pickard-Cambridge, W.A., «Topics» (J. Brunschwig, Budé, Paris, 1967 (Books I-IV); W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1958 (Books V-VIII)), *The Complete Works of Aristotle*, volume one, Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.167-277.
- Polka, Brayton & Bernard Zelechow, «Sic et Non: Prologue. Three Letters on the Condemnation of Abelard. Letter to Héloïse: Confession of Faith», *Readings in Western Civilization. I The Intellectual Adventure of Man to 1600*, Translation and introduction, Toronto, York University, 1970, p.100-125.
- Radice, Betty, *The Letters of Abelard and Heloise*, Translated with an Introduction, London, Penguin Books, 1974.
- Reynolds, L.D., *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, Recognovit et adnotatione critica instruxit, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1965.
- Richard, François, *Horace. Oeuvres complètes. I Odes et épodes*, Texte établi, traduit et annoté, Paris, Librairie Garnier frères, 1931.
- Richard, François et Pierre, *Sénèque. Lettres à Lucilius*, Texte établi, traduit et annoté, Paris, Librairie Garnier Frères, s.d.
- Rijk, L.M. de, *Petrus Abaelardus Dialectica*, First complete edition of the Parisian manuscript with an introduction, 2nd revised edition, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V. — Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke, 1970.
- Rivières, J., *Oeuvres de saint Augustin 9, 1^{re} série: Opuscules, IX. De fide et symbolo—Enchiridion*, texte, traduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1947.

- Roland-Gosselin, B.R., *Oeuvres de saint Augustin* 1, 1^{re} série: Opuscles, I. *La morale chrétienne*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949.
- Ross, W.D., «Metaphysics» (W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924), *The Complete Works of Aristotle*, volume two, Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Princeton, Princeton University Press, 1984, p.1552-1728.
- Siwek, Paul, *Aristotelis de anima*, Libri tres graece et latine, Edidit, versione auxit, notis illustravit, editio tertia, Romae, Aedes Pont. Universitatis Gregoriana, 1957.
- Spade, Paul Vincent, *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian*, Translated, with an Introduction by Marilyn McCord Adams, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Compagny, Inc., 1995.
- Stump, Eleonore, *Boethius's De topicis differentiis*, Translated, with notes and essays on the text, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.
- Thomas, Rudolf, *Petrus Abaelardus. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, textkritische Edition, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1970.
- Thonnard, F.J., *Oeuvres de saint Augustin* 6, 1^{re} série: Opuscles, VI. *Dialogues philosophiques, De magistro—De libero arbitrio*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes, Paris, Desclée De Brouwer et cie, 1952.
- Trannoy, A.I., *Marc-Aurèle. Pensées*, Texte établi et traduit, préface d'A. Puech, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964.
- Tricot, Jean, *Porphyre. Isagoge*, traduction et notes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947.

Aristote. De l'âme, Traduction nouvelle et notes, nouvelle édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

Aristote. Organon. I Catégories. II De l'interprétation, Traduction nouvelle et notes, nouvelle édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

Aristote. La métaphysique, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Aristote. Éthique à Nicomaque, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index, septième tirage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

Ulivi, Lucia Urbani, *La psicologia di Abelardo e il «Tractatus de intellectibus»*, Roma, Edizione di Storia et Letteratura, 1976.

Villeneuve, François, *Horace. Épîtres*, Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964.

Voilquin, J., *Aristote. Éthique de Nicomaque*, Traduction, préface et notes, Paris, GF Flammarion, 1965.

Waltz, René, *Sénèque. Dialogues*, Tome IV: *De la providence — De la constance du sage — De la tranquillité de l'âme — De l'oisiveté*, texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1965.

Warren, Edward W., *Porphyry The Phoenician. Isagoge*, Translation, Introduction and Notes, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.

Webb, Clemens C.I., *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon*, libri IIII, recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1929.

Wrobel, Ioh., *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario* (Minerva GmbH, Frankfurt am Main, unveränderter Nachdruck, 1963), Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubneri, 1876.

Yon, Albert, *Cicéron. L'orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres, 1964.

Zumthor, Paul, *Abélard et Héloïse. Correspondance*, texte traduit et présenté, Coll. 10/18, n° 1309, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1979.

Pierre Abélard. Lamentations, Histoire de mes malheurs, correspondance avec Héloïse, Traduit du latin et présenté, (note musicologique de Gérard Le Vot), coll. Babel, Paris, Actes Sud, 1992.

Études et articles spécialisés

- Abelson, Raziel & Kai Nielsen, «Ethics, History of», *The Encyclopedia of Philosophy* 3, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.81-117.
- Agaësse, Paul & Théodore Koehler, «Fruitio Dei», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, tome V, Paris, Beauchesne, 1964, p.1546-1569.
- Allegro, Giuseppe, «L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: III*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinoja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.317-324.
- Armstrong, A. Hilary, «Neo-Platonism», *Dictionary of The History of Ideas*, Philip P. Wiener (Ed. in Chief), vol.III, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p.371-378.
- Aubenque, Pierre, «Aristote», *Encyclopaedia universalis*, corpus 2, France, Encyclopaedia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.659-674.
- Auroux, Sylvain, (Éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, 2 tomes, France, Presses universitaires de France, 1990.
- Bacigalupo, Luis E., *Intencion y Conciencia en la Etica de Abelardo*, Peru, Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1992.
- Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.

- Baldwin, John W., «Masters at Paris from 1179-1215. A Social Perspective», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.138-172.
- Bambrough, Renford, «Does Philosophy 'Leave Everything as it is'? Even Theology?», *The Philosophy in Christianity*, Godfrey Vesey (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.225-236.
- Baron, Marcia, «Varieties of Ethics of Virtue», *American Philosophical Quarterly* 22, n° 1, January 1985, p.47-53.
- Baron, Roger, «À propos des ramifications des vertus au XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol.23, 1956, p.19-39.
- «L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.260-263.
- Barr, Meyer Bernard, *Studies in Social and Legal Theories. An Historical Account of The Social, Ethical, Political and Legal Doctrines of The Foremost Ancient and Medieval Philosophers*, Philadelphia, Carwardine-Garrett Company Publishers, 1932.
- Bastide, Georges, *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Paris, Bordas, 1958.
- Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Études des notions fondamentales*, Paris, P. Lethielleux, 1958.
- Beckmann, J.P., Honnefelder, L., Schrimpf, G. & G. Wieland (Eds), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987.

Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), *Renaissance and Renewal in The Twelfth Century*, From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Benton, John F., «Abelard, Peter», *Dictionary of The Middle Ages I*, Joseph R. Strayer (Ed.), New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p.16-20.

«Consciouness of Self and Perceptions of Individuality», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.263-295.

Berg, Jonathan, «How Could Ethics Depend on Religion?», *A Companion to Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford, Blackwell Reference, 1991, p.525-533.

Blomme, Robert, «À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard», *Ephemerides theologicae Lovanienses XXXIII*, 1957, p.319-347.

La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle, Louvain/Gembloux, Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S.A., 1958.

Bologne, J.C., *Les sept merveilles*, Paris, Larousse, 1994.

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Secunda editio, Graz, Akademische Druck— U. Verlagsanstalt, 1955.

Bourke, Vernon J., *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*, New York, Sheed and Ward, 1964.

«Mediaeval Ethics», *Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (Ed.), Philadelphia, The Westminster Press, 1967, p.209-210.

«Will», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.909-913.

History of Ethics, New York, Doubleday & Company, Inc., 1968.

Bouvier, Léon, *Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin*, Studia collegii maximi immaculatae conceptionis, Montréal, Éditions IHS, 1935.

Brandt, Richard B., «Epistemology and Ethics, Parallel Between», *The Encyclopedia of Philosophy*: 3, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.6-8.

Bréhier, Émile, *La philosophie du moyen âge*, Paris, Éditions Albin Michel, 1937.

Brémond, F., «Affection», *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, vol. dirigé par Sylvain Auroux, France, Presses universitaires de France, 1990, p.49-50.

Brinton, Crane, *A History of Western Morals*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1959.

Brisson, L., «Êthos (coutume, caractère)», *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, vol. dirigé par Sylvain Auroux, France, Presses universitaires de France, 1990, p.885-886.

Bultot, Robert, «*Grammatica, ethica et contemptus mundi* aux XII^e et XIII^e siècles», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.815-827.

Burnett, C.S.F., «Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: II*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Knuuttila, Työrinoja & Ebbesen (Eds), Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 1990, p.25-42.

Buytaert, E.M., «An Earlier Redaction of The «Theologia Christiana» of Abelard», *Antonianum* 37, 1962, p.481-495.

«Critical Observations on The «Theologia Christiana» of Abelard», *Antonianum* 38, 1963, p.384-433.

«The Greek Fathers in Abelard's «Sic et non»», *Antonianum* 41, 1966, p.413-453.

«Thomas of Morigny and The «Apologia» of Abelard», *Antonianum* 42, 1967, p.25-54.

«Abelard's Expositio in Hexaameron», *Antonianum* 43, 1968, p.163-194.

«The Anonymous Capitula Haeresum Petri Abaelardi and The Synod of Sens, 1140», *Antonianum* 43, 1968, p.419-460.

«Abelard's Collationes», *Antonianum* 44, 1969, p.18-39.

«Abelard's Trinitarian Doctrine», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.127-152.

Peter Abelard, Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974.

- Carra de Vaux Saint-Cyr, M.-B., «Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLVII, 1963, p.205-220.
- Cayré, F., *Patrologie et l'histoire de la théologie*, Tome 2, Édition refondue, Tournai, Desclée & Cie, 1955.
- Cazenave, A. & J.-F. Lyotard (Éds), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- Châtillon, Jean, «Le titre du «Didascalicon» de Hugues de Saint-Victor et sa signification», *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Cazenave, A & J.-F. Lyotard (Éds), Paris, Presses universitaires de France, 1985, p.535-543.
- Châtillon, J., Jolivet, J. & R. Louis (Éds), *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle*, Abbaye de Cluny du 2 au 9 juillet 1972, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975.
- Chélini, Jean, *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, coll. Pluriel, n° 8570, Paris, Hachette, 1991.
- Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, deuxième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.
- Cizewski, Wanda, «Beauty and The Beasts: Allegorical Zoology in Twelfth-Century Hexaemeral Literature», *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Haijo Jan Westra (Ed.), *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1992, p.289-300.
- Colish, Marcia L., «Peter Lombard and Abelard: The *Opinio Nominalium* and Divine Transcendence», *Vivarium* XXX, 1992, p.139-156.
- «*Habitus* revisited: a Reply to Cary Nederman», (inédit).

Comte-Sponville, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

Conche, M., «Herillos de Carthage, III^e siècle av. J.-C.», *Dictionnaire des philosophes*, Denis Huisman (dir.), Paris, PUF, 1984, p.1193.

Copleston, Frederick C., *A History of Medieval Philosophy*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Press, 1972.

A History of Philosophy, I. *Greece and Rome*. II. *Augustine to Scotus*, New York, Image Books Doubleday, 1985.

Courcelle, Pierre, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustinienes, 1963.

Courtenay, William J., *Capacity and Volition. A History of The Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

«Nominales and Nominalism in The Twelfth Century», *Lectio-num varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Jolivet, J., Kaluza, Z. & A. de Libera (Éds), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p.11-48.

Cousin, Victor, *Fragments philosophiques, pour servir à l'histoire de la philosophie*, tome II, réimpression de l'édition de Paris (1866), Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Cresson, A., *Marc-Aurèle. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

Cross, F.L. & E.A. Livingstone (Eds), *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, Second Edition, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Crowe, Michael Bertram, *The Changing Profile of The Natural Law*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

Davitt, Thomas E., *The Nature of Law*, St. Louis & London, B. Herder Book Co., 1951.

Davy, Marie-Madeleine, *Bernard de Clairvaux*, nouvelle édition corrigée et augmentée de la «Préface» de *Saint Bernard: œuvres*, (Paris, Aubier, 1945), Paris, Éditions du Félin, 1990.

Delhay, Philippe, «L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle», *Mediaeval Studies* XI, 1949, p.77-99.

««Grammatica» et «Ethica» au XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXV, 1958, p.59-110.

«La nature dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.272-278.

«Quelques points de la morale d'Abélard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n^o spéc. 1, 1980, p.38-60.

Deman, Thomas, *Aux origines de la théologie morale*, Montréal/Paris, Inst. d'études médiévales/Librairie J. Vrin, 1951.

Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1957.

Dittrich, Ottmar, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, dritter Band, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1926.

Dod, Bernard G., «Aristoteles Latinus», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.45-79.

- Donlan, T.C., «Will of God», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.914-917.
- Doolan A., «Consent, moral», *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.211-212.
- Dronke, Peter (Ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Dubarle, Dominique, «Raison et religion, raison et foi», *Rationality today/La rationalité aujourd'hui*, Actes du Colloque international tenu à l'Université d'Ottawa du 27 au 30 oct. 1977, Geraets, Theodore F. (Éd.), Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa/The University of Ottawa Press, 1979, p.280-306.
- Dumortier J. & J. Defradas, *Plutarque. Oeuvres complètes*, Tome VII — Première partie, *Traité de morale* (27-36), Texte établi et traduit, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1975.
- Edel, A., «Right and Good», *Dictionary of The History of Ideas IV*, New York, Charles Scribner's sons, 1973, p.173-187.
- Engels, L., «Abélard écrivain», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.12-37.
- Evans, G.R., *Anselm and a New Generation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Ferruolo, Stephen C., *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215*, California, Stanford University Press, 1985.
- Forest, A., van Steenberghen, F. & M. de Gandillac, *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours: 13 Le mouvement doctrinal du XI^e (plutôt IX^e) au XIV^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951.

Forshaw, B., «Consensus, Theological Authority of», *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.210-211.

Frànquiz, José Antonio, «The Place of Seneca in the Curriculum of the Middle Ages», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.1065-1072.

Fumagalli, Beonio-Brocchieri M.T., «Note per una indagine sul concetto di retorica in Abelardo», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.829-832.

«La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.153-162.

«Concepts philosophiques dans l'*Historia Calamitatum* et dans les autres œuvres abélardiennes», *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Thomas, Rudolf (Ed.), in Verbindung mit Jean Jolivet, D.E. Luscombe & L.M. de Rijk, Trierer theologische Studien, Band 38, Trier, Paulinus-Verlag, 1980, p.121-124.

Gaffiot, F., *Dictionnaire illustré latin français*, Paris, Librairie Hachette, 1934.

Gandillac, Maurice de, «Intention et loi dans l'éthique d'Abélard», *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle*, Abbaye de Cluny du 2 au 9 juillet 1972, Châtillon, J., Jolivet, J. & R. Louis (Éds), Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975, p.585-610.

«Notes préparatoires à un débat sur le «Dialogus»», *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Thomas, Rudolf (Ed.), in

Verbindung mit Jean Jolivet, D.E. Luscombe & L.M. de Rijk, *Trierer theologische Studien*, Band 38, Trier, Paulinus-Verlag, 1980, p.243-246.

«Le «Dialogue» d'Abélard», *Abélard: le «Dialogue», la philosophie de la logique*, de Gandillac, M., de Libera, A., Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981, p.3-20.

Gandillac, M. de, Libera, A. de, Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, *Abélard: le «Dialogue», la philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981.

Gandillac, Maurice de & Édouard Jeuneau (Éds), *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Décades du Centre culturel international de Cerisy-La-Salle, du 21 au 30 juillet 1965, Paris, Mouton & Co., 1968.

Gardeil, A., «Consentement», *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1923, p.1182-1186.

Garuti, G., «Exis», *Enciclopedia filosofica*, Vol. II, Seconda edizione interamente rielaborata, Firenze, G.C. Sansoni Editore, 1967, p.1182-1183.

Gauthier, R.A., *La morale d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

Geiger, L.B., «Christian Philosophy», *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.640-644.

Gersh, Stephen, «Platonism—Neoplatonism—Aristotelianism. A Twelfth-Century Metaphysical System and Its Sources», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge,

Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.512-534.

Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du XII^e siècle: sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes*, deuxième édition considérablement augmentée, Bruges-Bruxelles-Paris, Éditions «De tempel»-L'Édition universelle-Desclée-de Brouwer, 1948.

Gilby, Thomas, «Abelard, Peter», *The Encyclopedia of Philosophy*: 1, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.3-6.

Gilson, Étienne, *Héloïse et Abélard*, deuxième édition revue, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1948.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Random House, 1955.

«Notes sur une frontière contestée», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1958, p.59-88.

La philosophie au moyen âge. 1 Des origines patristiques à la fin du XII^e siècle, n° 274, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976.

Giuli, G. de, «Abelardo e la morale», *Giornale critico della filosofia italiana* XII, 1931, p.33-44.

Granger, Gilles-Gaston, *La raison*, cinquième édition, coll. «Que sais-je?», n° 680, Paris, Presses universitaires de France, 1967.

Grane, Leif, *Peter Abelard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, Translated by Frederick and Christine Crowley, bibliography and notes edited by Derek Baker, New York, Harcourt, Brace & World, inc., 1970.

Gregory, Tullio, «Abelard et Platon», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.38-64.

«The Platonic Inheritance», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.54-80.

Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992.

«Temps astrologique et temps chrétien», *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, p.329-346.

«La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle», *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, p.115-143.

«Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard», *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, p.201-217.

Guibert, L., «Les antonymes», *Cahiers de lexicologie* 1, 1964, p.29-44.

Gurr, J.E., «Rationalism», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XII, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.90-93.

Hadot, Ilsetraut, «Sénèque», *Encyclopædia universalis*, corpus 16, France, Encyclopædia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.717-719.

Hadot, P., «Marc Aurèle», *Encyclopædia universalis*, corpus 11, France, Encyclopædia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.700-702.

Haldane, John, «Medieval and Renaissance Ethics», *A Companion to Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford, Blackwell Reference, 1991, p.133-146.

Hamelin, Guy, «Raison et foi dans l'*Ethica* d'Abélard», *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, tome I, Actes du IX^e Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992, sous la direction de B.C. Bazan, E. Andujar, L.G. Sbrocchi, New York/Ottawa/Toronto, Legas, 1995, p.486-500.

Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, publié par Léon Robin, Quatrième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985.

Hare, R.M., «Ethics», *Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (Ed.), Philadelphia, The Westminster Press, 1967, p.114-116.

Häring, Nikolaus M., «Abelard Yesterday and Today», *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle*, Abbaye de Cluny du 2 au 9 juillet 1972, Châtillon, J., Jolivet, J. & R. Louis (Éds), Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975, p.341-403.

«Commentary and Hermeneutics», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.173-200.

Hauréau, B., *Histoire de la philosophie scolastique. 1 De Charlemagne à la fin du XII^e siècle*, (Originally published, Paris), New York, Burt Franklin, 1872.

Heitz, T., «La philosophie et la foi dans l'œuvre d'Abélard», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p.703-726.

Henry, Carl F.H. (Ed.), *Baker's Dictionary of Christian Ethics*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1973.

Henry, Desmond Paul, «Medieval Philosophy», *The Encyclopedia of Philosophy*: 5, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.252-258.

Hödl, Ludwig, «Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.137-148.

Idziak, Janine Marie, *Divine Command Morality. Historical and Contemporary Readings*, New York & Toronto, The Edwin Mellen Press, 1979.

Iwakuma, Yukio, «Twelfth Century *Nominales* and Peter Abelard *Nominalia inedita* and other relevant sources», (inédit).

Jacob, André (Éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, I. *L'univers philosophique*, France, Presses universitaires de France, 1989.

Jakobi, Klaus, «Kategorien der Sittenlehre. Gedanken zur Sprache der Moral in einem Logik—Kompendium des 12. Jahrhunderts», *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Beckmann, Jan P., Honnefelder, Ludger, Schrimpf, Gangolf & Georg Wieland (Eds), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, p.103-124.

Javelet, Robert, «Image de Dieu et nature au XII^e siècle», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.286-296.

Jessop, T.E., «Ethics, History of», *Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (Ed.), Philadelphia, The Westminster Press, 1967, p.116-119.

Jolivet, Jean, «Abélard et le philosophe (Occident et Islam au XII^e siècle)», *Revue d'histoire des religions* 164, 1963, p.181-189.

«Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 30, 1963, p.7-51.

«Éléments du concept de nature chez Abélard», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.297-304.

Abélard ou la philosophie dans le langage, présentation, choix de textes et bibliographie, coll. «Philosophes de tous les temps», Paris, Éditions Seghers, 1969.

«La philosophie médiévale en occident», *Histoire de la philosophie I*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p.1198-1563.

«Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^e siècle», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.163-178.

«Abélard entre chien et loup», *Cahiers de civilisation médiévale* XX, 1977, p.307-322.

«Doctrines et figures de philosophes chez Abélard», *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Thomas, Rudolf (Ed.), in Verbindung mit Jean Jolivet, D.E. Luscombe & L.M. de Rijk, Trierer theologische Studien, Band 38, Trier, Paulinus-Verlag, 1980, p.103-120.

Abélard en son temps, Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), ouvrage préparé par M. J. Jolivet, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

«Abélard et Guillaume d'Occam, lecteurs de Porphyre», *Abélard: le Dialogue», la philosophie de la logique*, de Gandillac, M., de Libera, A., Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981, p.31-57.

Arts du langage et théologie chez Abélard, seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

«L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des IX^e [plutôt XI^e] et XII^e siècles», *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Cazenave, A & J.-F. Lyotard (Éds), Paris, Presses universitaires de France, 1985, p.153-165.

«Abélard (Pierre) 1079-1142», *Encyclopaedia universalis*, corpus 1, France, Encyclopaedia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.40-41.

«Scolastique», *Encyclopaedia universalis*, corpus 16, France, Encyclopaedia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.582-584.

Aspects de la pensée médiévale. Abélard. Doctrines du langage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

«Pierre Abélard et son école», *Contemporary Philosophy. A New Survey*, G. Fløistad (Ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, vol. 6/1, 1990, p.97-104.

«Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», *Revue de métaphysique et de morale* 1, 1992, p.111-155.

Jolivet, J. & C. Mews, «Peter Abelard and His Influence», *Contemporary Philosophy. A New Survey*, G. Fløistad (Ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, vol. 6/1, 1990, p.105-140.

Katz, J.J., «Analyticity and Contradiction in Natural Language», *The Structure of Language*, J.J. Fodor & J.J. Katz (Eds), New Jersey, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1964, p.519-543.

Kirwan, C., *Augustine*, London and New York, Routledge, 1989.

Klubertanz, George P., *Habits and Virtues*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965.

Korolec, J.B., «Free Will and Free Choice», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.629-641.

Knowles, David, *The Evolution of Medieval Thought*, n° V-246, New York, Vintage Books, A Division of Random House, 1962.

Kretzmann, Norman, «The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard», *Renaissance and Renewal in The Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.488-511.

«Reason in Mystery», *The Philosophy in Christianity*, Godfrey Vesey (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.15-39.

Küng, Guido, «Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux», *Abélard: le «Dialogue», la philosophie de la logique*, de Gandillac, M., de Libera, A., Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981, p.99-118.

Kurdzialek, M., «Beurteilung der Philosophie im «Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum»», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.85-98.

Labourdette, M.M., «Moral Theology, Methodology of», *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.1123-1125.

Lagrange, M.-J., «Marc-Aurèle. Le philosophe (suite)», *Revue biblique*, 10, 1913, p.994-420.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 13^e édition (édition originale, 1902-1923), Paris, Presses universitaires de France, 1980.

Landgraf, Artur, «Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts», *Traditio* I, 1943, p.183-222.

Lapidge, Michael, «The Stoic Inheritance», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.81-112.

Leclercq, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1957.

«The Renewal of Theology», *Renaissance and Renewal in The Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.68-87.

Le Goff, Jacques, «Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle-même?», *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Herausgegeben von Paul Wilpert unter Mitarbeit von W.P. Eckert, *Miscellanea mediaevalia*, Band 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1964, p.15-29.

Lemoine, Michel, «Un philosophe médiéval au temps des Lumières: Abélard avant Victor Cousin», *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Cazenave, A & J.-F. Lyotard (Éds), Paris, Presses universitaires de France, 1985, p.571-584.

Leroux, G., «Aretê (excellence, vertu)», *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, vol. dirigé par Sylvain Auroux, tome 1, France, Presses universitaires de France, 1990, p.156.

«Epithumia, thumos, thumoeides (concupiscible, irascible)», *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, vol. dirigé par Sylvain Auroux, tome 1, France, Presses universitaires de France, 1990, p.815-816.

«Héxis, Diathesis (disposition)», *Encyclopédie philosophique universelle* II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, vol. dirigé par Sylvain Auroux, tome 1, France, Presses universitaires de France, 1990, p.1138.

Letort-Trégaro, Jean-Pierre, *Pierre Abélard (1079-1142)*, coll. Histoire Payot, n° 41, Paris, Payot, 1981.

Libera, Alain de, «Abélard et le dictisme», *Abélard: le «Dialogue», la philosophie de la logique*, de Gandillac, M., de Libera, A., Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981, p.59-97.

La philosophie médiévale, «Que sais-je?», n° 1044, Paris, Presses universitaires de France, 1989.

Penser au moyen âge, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

La philosophie médiévale, Coll. «Premier cycle», Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Ligeard, Hippolyte, «Le rationalisme de Pierre Abélard», *Recherches de science religieuse* II, 1911, p.384-396.

Little, Edward F., «The Status of Current Research on Abelard. Its implications for the Liberal Arts and Philosophy of the XIth and XIIth Centuries», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du

quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.1119-1124.

Lohr, C.H., «The medieval Interpretation of Aristotle», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.80-98.

Loisel, G., *Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris, Éditions fides-ars-scientia, Presses universitaires de France, 1928.

Lottin, Odon, «Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 17, 1934, p.477-515.

«Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote», *Revue thomiste* 44, 1938, p.511-521.

«Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 20, 1953, p.13-39.

Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, 6 vol., Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César/J. Diculot, Éditeur, 1942-1960.

Au cœur de la morale chrétienne, Belgique, Desclée, 1957.

Loyn, H.R. (Ed.), *The Middle Ages. A Concise Encyclopaedia*, London, Thames and Hudson, 1989.

Luscombe, D.E., «Nature in the Thought of Peter Abelard», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.314-319.

«Saint Victor, School of», *The Encyclopedia of Philosophy*: 7, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.277-278.

«Chartres, School of», *The Encyclopedia of Philosophy*: 2, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967, p.83.

The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

«The *Ethics* of Abelard: Some Further Considerations», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.65-84.

Peter Abelard, General series 95, London, The Historical Association, 1979.

«Natural Morality and Natural Law», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.705-719.

«St Anselm and Abelard», *Anselm Studies* I, 1983, p.207-229.

«New Editions of the Writings of Peter Abelard», *Bulletin de philosophie médiévale* XXVII, 1985, p.157-160.

«Peter Abelard», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.279-307.

«Abelard, Peter», *The Middle Ages. A Concise Encyclopaedia*, Loyn, H.R. (Ed.), London, Thames and Hudson, 1989, p.10-11.

«The School of Peter Abelard Revisited», *Vivarium* XXX, 1992, p.127-138.

MacDonald, Scott, «Theodicy, Natural Theology», *Handbook of Metaphysics and Ontology* 2, Burkhardt, H. & Barry Smith (Eds), Munich/Philadelphia/Vienna, Philosophia Verlag, 1991, p.891-893.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, New York, The MacMillan Company, 1966.

Macrone, Michael, *It's Greek to me! Brush up your Classics*, New York, Harper Collins Publishers, 1991.

Mahoney, John, *The Making of Moral Theology. A Study of The Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Marenbon, John, *From The Circle of Alcuin to The School of Auxerre. Logic Theology and Philosophy in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.

«Abelard's Ethical Theory: Two Definitions From The *Collationes*», *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Haijo Jan Westra (Ed.), *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1992, p.301-314.

«Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century», *Vivarium* XXX, 1, 1992, p.51-61.

Martin, Robert, *Inférence, antonymie et paraphrase. Éléments pour une théorie sémantique*, Strasbourg, Librairie C. Klincksieck, 1976.

- Maurer, Armand A., *Medieval Philosophy*, Second edition with additions, corrections and a bibliographic supplement, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.
- McCabe, Joseph, *Peter Abélard*, First published (1901), Freeport, New York, Books for Libraries Press, 1971.
- McGrade, Arthur Stephen, «Ethics and Politics as Practical Sciences», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: I*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Asztalos, Murdoch & Niiniluoto (Eds), Helsinki, Acta philosophica Fennica vol. 48, 1990, p.198-220.
- McLaughlin, Mary Martin, «Abelard's Conceptions of the Liberal Arts and Philosophy», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.523-530.
- Mechie, Stewart, «Abelard, Peter», *Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (Ed.), Philadelphia, The Westminster Press, 1967, p.1.
- Meeks, W.A., *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven and London, Yale University Press, 1993.
- Merguet, H., *Handlexikon zu Cicero*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Meslin, Michel, «Pélagianisme», *Encyclopaedia universalis*, corpus 14, France, Encyclopaedia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.160-162.
- Mews, Constant J., «On Dating The Works of Peter Abelard», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52, 1985, p.73-134.
- «The Sententie of Peter Abelard», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* LIII, 1986, p.130-184.

«Aspects of The Evolution of Peter Abelard's Thought on Signification and Predication», *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*, Jolivet, J. & A. de Libera (Éds), Bibliopolis, 1987, p.15-41.

«Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle: Pierre Abélard», *Jérôme entre l'occident et l'orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*, Actes du colloque de Chantilly (septembre 1986), Paris, Études augustinienes, 1988, p.429-444.

«Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne», *Vivarium* XXX, 1992, p.4-33.

Michel, A., «IV. Appendice: la volonté humaine», *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XV, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1950, p.3385-3387.

Minio-Paluello, Lorenzo, «Abelard, Peter», *Encyclopaedia Britannica*: 1, Encyclopaedia Britannica, Inc, William Benton Publishers, 1967, p.26-27.

Moore, Philip S., «Reason in The Theology of Peter Abelard», *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association* XII, 1937, p.148-160.

Mortimer, R.C., «Moral Theology», *Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (Ed.), Philadelphia, The Westminster Press, 1967, p.218-219.

Müller, Michael, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg, Druck und Verlag von Josef Habel, 1932.

Nederman, Cary J., «Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters», *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 18, 1987, p.161-173.

«Nature, Sin and The Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of The History of Ideas* 49, 1988, p.3-26.

«Aristotelian Ethics Before The *Nicomachean Ethics*: Alternate Sources of Aristotle's Concept of Virtue in The Twelfth Century», *Parergon* 7, 1989, p.55-75.

«Nature, Ethics, and The Doctrine of 'Habitus': Aristotelian Moral Psychology in The Twelfth Century», *Traditio* 45, 1989/1990, p.87-110.

Nielsen, Lauge Olaf, *Theology and Philosophy in The Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and The Theological Expositions of The Doctrine of The Incarnation During The Period 1130-1180*, Leiden, E.J. Brill, 1982.

Nollier, Inès, *Abélard. Le philosophe du Christ*, Paris, Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 1984.

Nothdurft, Klaus-Dieter, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd VII, Leiden/Köln, E.J. Brill, 1963.

O'Daly, Gerard, «Predestination and Freedom in Augustine's Ethics», *The Philosophy in Christianity*, Godfrey Vesey (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.85-97.

Oesterle, J.A., *St. Thomas Aquinas. Treatise on The Virtues*, Translation, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

Pacheco, Maria Candida, «Aux sources d'une théologie comme science: St Anselme et Abélard», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: III*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinoja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.466-475.

- Paré, G., Brunet, A. & P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, refonte complète de l'ouvrage de G. Robert (1909), Paris/Ottawa, Libr. philosophique J. Vrin/Inst. d'études médiévales, 1933.
- Pence, Greg, «Virtue Theory», *A Companion to Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford (UK)/Cambridge (USA), Blackwell Reference, 1991, p.249-258.
- Peppermüller, R., «Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.116-126.
- Pernoud, Régine, *Héloïse et Abélard*, Paris, Éditions Albin Michel, 1970.
- Picavet, M., *De l'origine de la philosophie scolastique*, Paris, 1889.
- Pinckaers, S., «Habitudo et habitus», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome VII, 1^{re} partie, Paris, Beauchesne, 1969, p.2-11.
- Polka, Brayton & Bernard Zelechow (Eds), *Readings in Western Civilization. 1 The Intellectual Adventure of Man to 1600*, Toronto, York University, 1970.
- Portalié, E., «Abélard, Abailard, Abeillard, Abulard ou Esbaillard Pierre», *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 1^{er}, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1923, p.36-55.
- Potts, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Preston, Ronald, «Christian ethics», *A Companion to Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford, Blackwell Reference, 1991, p.91-105.

- Price, Betsey B., *Medieval Thought. An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Ramirez, J.M., «Moral Theology», *New Catholic Encyclopedia* IX, 1967, p.1109-1117.
- Rémusat, Charles de, *Abélard*, deux tomes, (Paris, Unveränderter Nachdruck 1975), Frankfurt/Main, Minerva GmbH, 1845.
- Renan, Ernest, *Marc Aurèle et la fin du monde antique. Le règne de Marc Aurèle (161-180)*, Préface d'Yves Bonello, Paris, Le livre de poche #4015, biblio. essais, 1984.
- °
- Rey, Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, nouvelle édition 1993.
- Reynolds, L.D., *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, London, Oxford University Press, 1965.
- Reynolds, P.L., «The Essence, Power and Presence of God: Fragments of The History of An Idea, From Neopythagoreanism to Peter Abelard», *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Haijo Jan Westra (Ed.), *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1992, p.351-380.
- Ricœur, Paul, «Volonté», *Encyclopaedia universalis*, corpus 18, France, Encyclopaedia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.1032-1037.
- Rijk, Lambert Marie de, *La philosophie au moyen âge*, traduit par P. Swiggers, Leiden, E.J. Brill, 1985.
- Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

- Robert, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda & Cie, 1909.
- Rohmer, Jean, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939.
- Ronca, Italo, «Reason and Faith in the *Dragmaticon*: The Problematic Relation between *philosophica ratio* and *diuina pagina*», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*: II, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Knuuttila, Työrinoja & Ebbesen (Eds), Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 1990, p.331-341.
- Rops, Daniel, *Histoire de l'église du Christ. III L'église de la cathédrale et de la croisade*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1952.
- Rossi, Osvaldo, «Etica, ragione e natura umana in Anselmo d'Aosta», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*: III, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinoja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.261-267.
- Roton, Placide de, *Les habitus. Leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934.
- Rovighi, Sofia Vanni, «Intentionnel et universel chez Abélard», *Abélard: le «Dialogue», la philosophie de la logique*, de Gandillac, M., de Libera, A., Jolivet, J., Küng, G. & Sofia Vanni Rovighi, Actes du Colloque de Neuchâtel 16-17 novembre 1979, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981, p.21-30.
- Rowe, Christopher, «Ethics in ancient Greece», *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Reference, 1991, p.121-132.
- Ryle, Gilbert, «Plato», *The Encyclopedia of Philosophy* 6, Paul Edwards (Ed.), New York, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, p.314-333.

- Saint Girons, B., «Vertu», *Encyclopædia universalis*, corpus 18, France, Encyclopædia universalis, Éditeur à Paris, 1985, p.761-764.
- Sambursky, S., *Physics of the Stoics*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1959.
- Santiago-Otero, Horacio, «Savoir et méthode dans l'œuvre théologique de Pedro Martinez de Osma (†1480)», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: III*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinoja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.509-521.
- Schneewind, J. B., «Modern Moral Philosophy», *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Reference, 1991, p.147-157.
- Sève, R., «Vengeance», *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 2, vol. dirigé par Sylvain Auroux, France, Presses universitaires de France, 1990, p.2702.
- Shimizu, Tetsuro, «Abelard, Vocalism, and Nominalism» (inédit).
- Siano, Frank de, «Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethic», *The Thomist* XXXV, n° 4, 1971, p.631-660.
- Sikes, J.G., *Peter Abailard*, New York, Russell & Russell Inc., 1965.
- Silvestre, Hubert, «L'idylle d'Abélard et Héloïse: la part du roman», *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e série, Tome LXXI, Bruxelles, Palais des Académies, 1985, p.157-200.
- Simpson, D.P., *Cassell's Latin Dictionary*, New York, MacMillan Publishing Company, 1968.
- Singer, Peter (Ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Reference, 1991.

Southern, R.W., *The Making of The Middle Ages*, New Haven, Yale University Press, 1953.

Southern, R.W., «The Schools of Paris and the Schools of Chartres», *Renaissance and Renewal in The Twelfth Century*, Benson, R.L., Constable, G. & C.D. Lanhan (Eds), From a conference held under the auspices of UCLA center for medieval and renaissance studies Harvard university committee on medieval studies 26-29 november 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contribution by C.H. Haskins, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.113-137.

Spanneut, M., «Marc Aurèle», *Dictionnaire de spiritualité...*, vol.10, Paris, Beauchesne, 1977.

Starnes, Kathleen M., *Peter Abelard: His Place in History*, Washington DC, University Press of America, 1981.

Steel, C., «Ockham versus Thomas d'Aquin. Le sujet des vertus morales», *Ockham and Ockhamists*, Bos & Krop (Eds), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987, p.109-117.

Sullivan, F.A., «Keys, Power of», *New Catholic Encyclopedia*, vol. VIII, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.172.

Sulowski, Jan, «The Concept of Scholasticism», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: III*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinöja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.679-686.

Synan, Edward A., «The Exortacio Against Peter Abelard's *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*», *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, J. Reginald O'Donnell (Ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, p.176-192.

Thomas, George F., *Christian Ethics and Moral Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1955.

Thomas, Rudolf, «Die meditative Dialektik im «Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum»», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.99-115.

Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung, in Verbindung mit Jean Jolivet, D.E. Luscombe & L.M. de Rijk, Trierer theologische Studien, Band 38, Trier, Paulinus-Verlag, 1980.

Thompson, Richard J., «The Rôle of Dialectical Reason in the Ethics and Theology of Abelard», *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association* XII, 1937, p.141-148.

Tweeddale, Martin M., *Abailard on Universals*, Amsterdam/New York/Oxford, North-Holland Publishing Company, 1976.

«Abelard and The Culmination of The Old Logic», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.143-157.

«Peter Abelard», HMO 2, 1991, p.694-696.

Vacandard, E., «Abélard (Pierre)», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* I, 1912, p.71-91.

van den Berge, Roger J., «La qualification morale de l'acte humain: ébauche d'une réinterprétation de la pensée abélardienne», *Studia Moralia* XIII, Roma, Academia Alfonsiana, 1975, p.143-173.

Vandenbroucke, F., *La morale monastique du XI^e au XVI^e siècle*, Louvain/Lille, Éditions Nauwelaerts/Librairie Giard, 1966.

van den Eynde, Damien, «Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse», *Antonianum* 37, 1962, p.337-349.

«Le recueil des sermons de Pierre Abélard», *Antonianum* 37, 1962, p.17-54.

«Les écrits perdus d'Abélard», *Antonianum* 37, 1962, p.467-480.

«Détails biographiques sur Pierre Abélard», *Antonianum* 38, 1963, p.217-223.

van der Lecq, Ria, «The *Sententie secundus magistrum Petrum*», *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*, Jolivet, J. & A. de Libera (Éds), Bibliopolis, 1987, p.43-56.

Vanier, Jean, *Le bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1965.

Verbeke, Gérard, «Aux origines de la notion de «loi naturelle»», *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, Società editrice vita e pensiero, 1966, p.164-173.

«Les sources de la pensée médiévale (Auteurs de l'antiquité et penseurs du moyen âge)», *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Rapport du président de la commission, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p.383-402.

«Introductory Conference: Peter Abelard and The Concept of Subjectivity», *Peter Abelard*, Buytaert (Ed.), Proceedings of The International Conference Louvain May 10-12, 1971, Leuven/The Hague, Leuven University Press/Martinus Nijhoff, 1974, p.1-11.

The Presence of Stoicism in Medieval Thought, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1983.

«Éthique et connaissance de soi chez Abélard», *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Beckmann, Honnefelder, Schrimpf & Wieland (Eds), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, p.81-101.

Vereecke, L., «Moral Theology, History of (700 to Vatican Council I)», *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.1119-1122.

Verger, Jacques & Jean Jolivet, *Bernard, Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, Fayard-Mame, 1982.

Vernet, F., «Alcuin», *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 1^{er}, première partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1923, p.687-692.

Vesey, Godfrey (Ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Vladutescu, Gh., «Un modèle rationaliste de l'homme au XII^e siècle», *Revue roumaine des sciences sociales* 24, 1980, p.355-364.

von den Steinen, Wolfram, «Abélard et le subjectivisme», *Cahiers de civilisation médiévale Xe-XII^e siècle*, Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale IX^e, n° 3, 1966, p.363-373.

Waddell, Helen, *Peter Abelard*, Chicago, The Thomas More Press, 1987.

Wade, Francis, «Abelard and Individuality», *Miscellanea Mediaevalia. Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Band 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1963, p.165-171.

Wallace, W.A., «Theology, Natural», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p.61-64.

- Weber, F., «Habitús, privatio (habitus, privation)», *Encyclopédie philosophique universelle* II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, vol. dirigé par Sylvain Auroux, France, Presses universitaires de France, 1990, p.1108-1109.
- Weijers, Olga, «L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XII^e et XIII^e siècles (résumé), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*: II, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Knuuttila, Työriñoja & Ebbesen (Eds), Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 1990, p.113-115.
- Weinberg, Julius R., *A Short History of Medieval Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1964.
- Weingart, Richard E., *The Logic of Divine Love. A critical Analysis of The Soteriology of Peter Abailard*, Oxford, At The Clarendon Press, 1970.
- Westra, Haijo Jan, *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Studies in Honour of Edouard Jeauneau, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1992.
- Wetherbee, Winthrop, «Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance», *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.21-53.
- Wieland, Georg, *Ethica — Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Neue Folge) XXI, Münster, Aschendorff, 1981.
- «Happiness: The Perfection of Man», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.673-686.

- «The Reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From The Rediscovery of Aristotle to The Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.657-672.
- Wiles, Maurice, «The Philosophy in Christianity: Arius and Athanasius», *The Philosophy in Christianity*, Godfrey Vesey (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.41-52.
- Willey, Basil, *The English Moralists*, London, Chatton & Windus, 1964.
- Williams, Paul L., *The Moral Philosophy of Peter Abelard*, Lanham, University Press of Americatm, 1980.
- Wolff, Philippe, *Histoire de la pensée européenne. 1 L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- Wulf, Maurice de, *Histoire de la philosophie médiévale*, volume VI, deuxième édition revue et augmentée, Paris/Louvain, Félix Alcan éditeur/Institut supérieur de philosophie, 1905.
- Yamazaki, Hiroko, «Theological Method in St. Anselm's Theory of Freedom», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: III*, Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Työrinoja, Lehtinen & Føllesdal (Eds), Helsinki, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55, 1990, p.308-313.
- Zumthor, Paul, «Héloïse et Abélard», *Revue des sciences humaines* Fasc. 91, 1958, p.313-332.